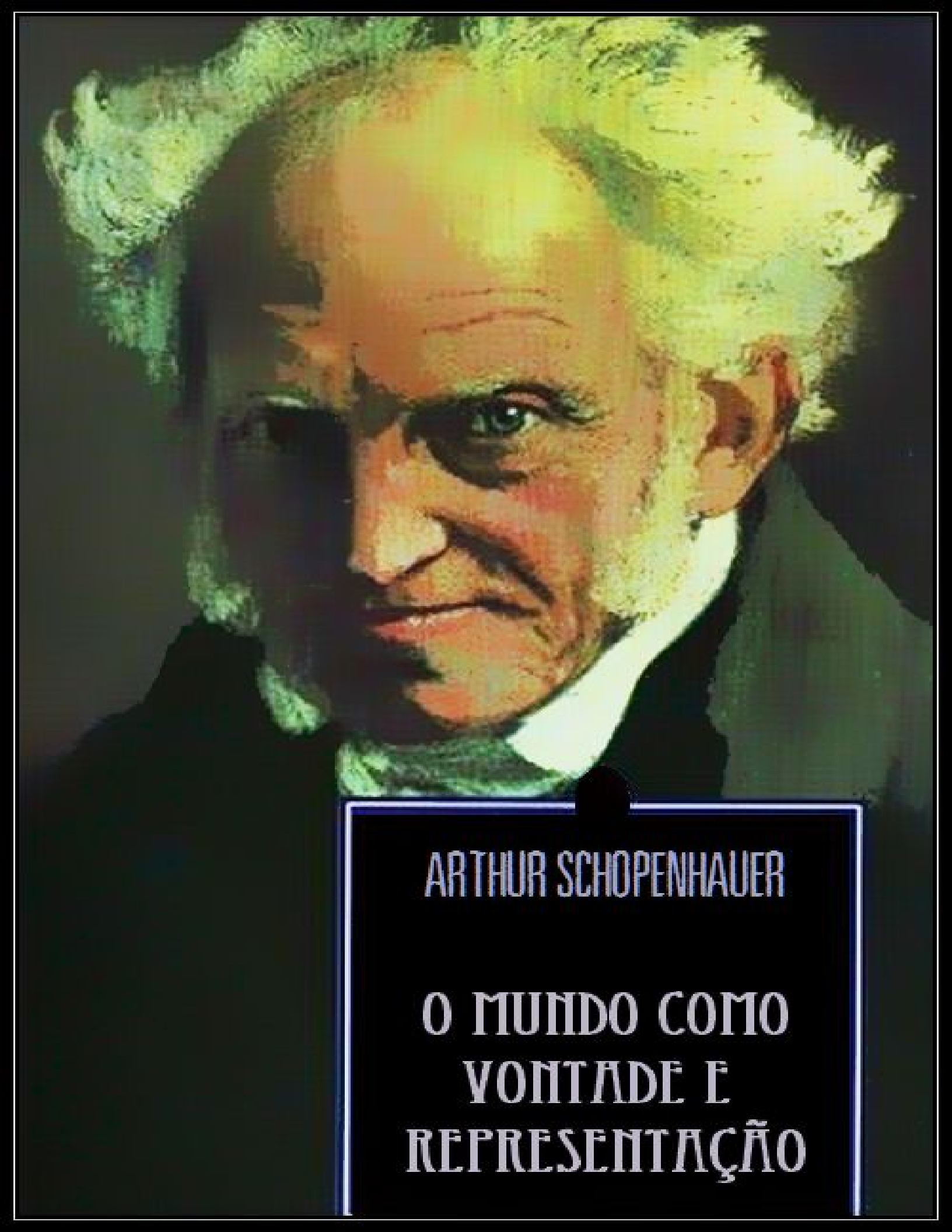


ARTHUR SCHOPENHAUER

O MUNDO COMO VONTADE E REPRESENTAÇÃO

ARTHUR SCHOPENHAUER

(1788-1860)

O Mundo como Vontade e Representação

Tradução
M. F. Sá Correia
4ª reimpressão
CONTRAPONTO

Título original: *Die Welt als Wille und Vorstellung*

Copyright desta edição
CONTRAPONTO EDITORA LTDA.
Av. Franklin Roosevelt, 23 / 1405
Rio de Janeiro, RJ – CEP 22292-970
Telefax: (21) 2544-0206 / 2215-6148
Site: www.contrapontoeditora.com.br
E-mail: contato@contrapontoeditora.com.br

Tradução publicada com autorização da Rés Editora Ltda., Porto, Portugal.
Permitida a circulação em todos os países de língua portuguesa.

Vedada, nos termos da lei, a reprodução total
ou parcial deste livro sem autorização da editora.

1ª edição, setembro de 2001
Tiragem: 3.000 exemplares

4ª reimpressão, fevereiro de 2011
Tiragem: 2.000 exemplares

Revisão tipográfica
Tereza da Rocha
Gilson B. Soares
Texto revisado segundo o novo
Acordo Ortográfico da Língua Portuguesa

Colaboração na tradução de citações em grego e latim
Marco Lucchesi
Ana Thereza Vieira
Roberto Cortes de Lacerda

Projeto gráfico
Regina Ferraz

CIP-Brasil. Catalogação-na-fonte
Sindicato Nacional dos Editores de Livros, RJ

S394m Schopenhauer, Arthur, 1788-1860
O mundo como vontade e representação / Arthur Schopenhauer ; tradução M. F. Sá Correia. – Rio de Janeiro : Contraponto, 2001.

Tradução de: Die Welt als Wille und Vorstellung
ISBN 978-85-85910-41-9

1. Filosofia alemã. 2. Teoria do conhecimento. 3. Vontade. I. Título.

CDD 193
01-1322 CDU 1(43)

Sumário

LIVRO PRIMEIRO
O mundo como representação
Primeiro ponto de vista

LIVRO SEGUNDO
O mundo como vontade
Primeiro ponto de vista

LIVRO TERCEIRO
O mundo como representação
Segundo ponto de vista

LIVRO QUARTO
O mundo como vontade
Segundo ponto de vista

LIVRO PRIMEIRO

O mundo como representação
Primeiro ponto de vista

A RAZÃO SUBMETIDA AO PRINCÍPIO DA RAZÃO SUFICIENTE:
O OBJETIVO DA EXPERIÊNCIA E DA CIÊNCIA

Sors de l'enfance, ami, réveille-toi!
[Sai da tua infância, amigo, desperta!]
□□□□-□□□□□□□ □□□□□□□□
"La nouvelle Héloïse", 5, I

§ 1

O mundo é a minha representação. — Esta proposição é uma verdade para todo ser vivo e pensante, embora só no homem chegue a transformar-se em conhecimento abstrato e refletido. A partir do momento em que é capaz de o levar a este estado, pode dizer-se que nasceu nele o espírito filosófico. Possui então a inteira certeza de não conhecer nem um sol nem uma terra, mas apenas olhos que veem este sol, mãos que tocam esta terra; em uma palavra, ele sabe que o mundo que o cerca existe apenas como representação, na sua relação com um ser que percebe, que é o próprio homem. Se existe uma verdade que se possa afirmar *a priori* é esta, pois ela exprime o modo de toda experiência possível e imaginável, conceito muito mais geral que os de tempo, espaço e causalidade que o implicam. Com efeito, cada um destes conceitos, nos quais reconhecemos formas diversas do princípio da razão, apenas é aplicável a uma ordem determinada de representações; a distinção entre sujeito e objeto é, pelo contrário, o modo comum a todas, o único sob o qual se pode conceber uma representação qualquer, abstrata ou intuitiva, racional ou empírica. Nenhuma verdade é portanto mais certa, mais absoluta, mais evidente do que esta: tudo o que existe, existe para o pensamento, isto é, o universo inteiro apenas é objeto em relação a um sujeito, percepção apenas, em relação a um espírito que percebe. Em uma palavra, é pura representação. Esta lei aplica-se naturalmente a todo o presente, a todo o passado e a todo o futuro, àquilo que está longe, tal como àquilo que está perto de nós, visto que ela é verdadeira para o próprio tempo e o próprio espaço, graças aos quais as representações particulares se distinguem umas das outras. Tudo o que o mundo encerra ou pode encerrar está nesta dependência necessária perante o sujeito, e apenas existe para o sujeito. O mundo é portanto *representação*.

Aliás, esta verdade está longe de ser nova. Ela constitui já a essência das considerações céticas de onde procede a filosofia de Descartes. Mas foi Berkeley quem primeiro a formulou de uma maneira categórica; por isso prestou à filosofia um serviço imortal, ainda que o resto das suas doutrinas

não mereça muito durar. O grande erro de Kant foi de não reconhecer este princípio fundamental.

Em compensação, esta importante verdade cedo foi admitida pelos sábios da Índia visto que ela aparece como a essência da filosofia vedanta, atribuída a Vyâsa. Sobre este ponto temos o testemunho de W. Jones, na sua última dissertação tendo por objeto a filosofia asiática:

> *The fundamental tenet of the Vedanta school consisted not in denying the existence of matter, that is of solidity, impenetrability, and extendedfigure (to deny which would be lunacy), but in correcting the popular opinion of it, and in contending that it has no essence independent of mental perception; that existence and perceptibility are convertible terms* (*Asiatic Researches*, v. IV, p. 164).[1]

Esta simples indicação mostra de um modo suficiente a existência, no vedantismo, do realismo empírico associado ao idealismo transcendental.

É sob este único ponto de vista e como pura representação que o mundo será estudado neste primeiro livro. Tal concepção, aliás absolutamente verdadeira em si mesma, é no entanto exclusiva e resulta de uma abstração voluntariamente operada pelo espírito; a melhor prova disso está na repulsa natural dos homens em admitir que o mundo seja apenas uma simples representação, ideia, não obstante, incontestável. Mas esta perspectiva, que apenas incide sobre um lado das coisas, será completada, no livro seguinte, por uma outra verdade — menos evidente, é preciso confessar, do que a primeira; com efeito, a segunda, para ser compreendida, pede uma investigação mais aprofundada, um esforço de abstração maior, enfim, uma dissociação dos elementos heterogêneos acompanhada de uma síntese dos princípios semelhantes. Esta austera verdade, bem própria para fazer o homem refletir, senão mesmo para fazê-lo tremer, eis como se pode e deve enunciá-la a par da outra: “O mundo é a minha vontade.”

Ficando a aguardar o que se segue, neste primeiro livro, devemos encarar o mundo apenas sob um dos seus aspectos, aquele que serve de ponto de partida à nossa teoria, isto é, a propriedade que ele possui de ser pensado.

Devemos, desde já, considerar todos os objetos presentes, incluindo o nosso próprio corpo (isto será desenvolvido mais adiante), como outras

tantas representações e nunca designá-los por outro nome. A única coisa de que aqui será feita abstração (cada um, espero, poderá convencer-se depois) é unicamente a vontade que constitui o outro lado do mundo: num primeiro ponto de vista, com efeito, este mundo apenas existe absolutamente como *representação*; noutro ponto de vista ele apenas existe como vontade. Uma realidade que não se pode reduzir nem ao primeiro nem ao segundo destes elementos, que será um objeto em si (e é infelizmente a deplorável transformação que sofreu, entre as mãos de Kant, a sua coisa em si), esta pretensa realidade, dizia eu, é uma pura quimera, um fogo-fátuo que serve apenas para transviar a filosofia que lhe dá acolhimento.

---

1. “O dogma essencial da escola vedanta consistia não em negar a existência da matéria, isto é, da solidez, da impenetrabilidade, da extensão (negação que, com efeito, seria absurda), mas apenas corrigir a opinião comum sobre este ponto, e sustentar que esta matéria não tem uma realidade independente da percepção do espírito, sendo existência e perceptibilidade dois termos equivalentes.”

§ 2

Aquele que conhece todo o resto, sem ser ele mesmo conhecido, é o sujeito.

Por conseguinte, o sujeito é o *substratum* do mundo, a condição invariável, sempre subentendida de todo fenômeno, de todo objeto, visto que tudo o que existe, existe apenas para o sujeito. Este sujeito, cada um o encontra em si, pelo menos enquanto conhece, não enquanto é objeto de conhecimento.

O nosso próprio corpo é já ele próprio um objeto e, por conseguinte, merece o nome de representação. Com efeito, ele é apenas um objeto entre outros objetos, submetido às mesmas leis que estes últimos; é apenas um objeto imediato. Como qualquer objeto da intuição, está submetido às condições formais do pensamento, o tempo e o espaço, de que nasce a pluralidade.

Mas o próprio sujeito, o princípio que conhece sem ser conhecido, não cai sob estas condições visto que é sempre pressuposto por elas implicitamente. Não se lhe pode aplicar nem a pluralidade, nem a categoria oposta, a unidade. Portanto, nós não conhecemos nunca o sujeito; é ele que conhece em toda parte em que há conhecimento.

O mundo, considerado como representação, único ponto de vista que aqui nos ocupa, compreende duas metades essenciais, necessárias e inseparáveis. A primeira é o objeto que tem por forma o espaço e o tempo, e por conseguinte, a pluralidade; a segunda é o sujeito que escapa à dupla lei do tempo e do espaço, sendo sempre uno e indivisível em cada ser que percebe.

Segue-se que, um único sujeito, mais o objeto, chegariam para constituir o mundo considerado como representação, tão completamente como os milhões de sujeitos que existem; mas, se este único sujeito que percebe desaparecer, ao mesmo tempo, o mundo concebido como representação desaparecerá também. Estas duas metades são, portanto, inseparáveis, mesmo em pensamento; cada uma delas apenas é real e inteligível pela

outra e para a outra; elas existem e deixam de existir em conjunto. Elas limitam-se reciprocamente: o sujeito acaba onde começa o objeto. Esta limitação mútua aparece no fato de que todas as formas gerais essenciais a qualquer objeto — tempo, espaço e causalidade — podem tirar-se e deduzir-se inteiramente do próprio sujeito, abstração feita do objeto: o que se pode traduzir na linguagem de Kant, dizendo que elas se encontram *a priori* na nossa consciência. De todos os serviços prestados por Kant à filosofia, o maior reside talvez nesta descoberta. A esta ideia, acrescento, pela minha parte, que o princípio da razão é a expressão geral de todas estas condições formais do objeto, conhecidas *a priori*; que todo conhecimento puramente *a priori* se resume ao conteúdo deste princípio, com tudo o que ele implica; em uma palavra, que nele está concentrada toda a certeza da nossa ciência *a priori*. Expliquei detalhadamente na minha*Dissertação sobre o princípio da razão* como ele é a condição de todo objeto possível; o que significa que um objeto qualquer está necessariamente ligado a outros, sendo determinado por eles e determinando-os por sua vez. Esta lei é tão verdadeira que toda a realidade dos objetos enquanto objetos ou simples representações consiste unicamente nesta relação de determinação necessária e recíproca: esta realidade é, portanto, puramente relativa. Teremos em breve oportunidade de desenvolver esta ideia. Mostrei que esta relação necessária, expressa de uma maneira geral pelo princípio da razão, reveste formas diversas conforme a diferença das classes em que se vêm colocar os objetos sob o ponto de vista da sua possibilidade, nova prova da repartição exata destas classes. Suponho sempre implicitamente, na presente obra, que tudo o que escrevi nessa dissertação é conhecido e está presente no espírito do leitor. Se não tivesse exposto em outro local estas ideias, elas teriam aqui o seu lugar natural.

§ 3

A maior diferença a assinalar entre as nossas representações é a do estado intuitivo e do estado abstrato. As representações de ordem abstrata formam apenas uma única classe, a dos conceitos, apanágio exclusivo do homem neste mundo. Esta faculdade, que ele possui, de formar noções abstratas, e que o distingue do resto dos animais, é aquilo que desde sempre se chamou *razão*.2 A seguir trataremos especialmente destas representações abstratas por ora falaremos apenas da representação intuitiva. Esta compreende todo o mundo visível, ou a experiência em geral, com as condições que a tornam possível. Como dissemos, Kant mostrou (e essa é uma descoberta considerável) que o tempo e o espaço, essas condições ou formas da experiência, elementos comuns a toda percepção e que pertencem igualmente a todos os fenômenos representados, que essas formas, dizia ele, podem não apenas ser pensadas *in abstracto*, mas também apreendidas imediatamente em si mesmas e na ausência de qualquer conteúdo; ele estabeleceu que esta intuição não é um simples fantasma resultante de uma experiência repetida mas que é independente dela e lhe fornece as suas condições, em vez de as receber dela: são, com efeito, estes elementos do tempo e do espaço, tais como os revela a intuição *a priori*, que representam as leis de toda experiência possível. É este o motivo que, na minha *Dissertação sobre o princípio da razão*, me fez considerar o tempo e o espaço, percebidos na sua forma pura e isolados do seu conteúdo, como constituindo uma classe de representações especiais e distintas. Já assinalamos a importância da descoberta de Kant ao estabelecer a possibilidade de atingir, através de uma visão direta e independente de qualquer experiência, essas formas gerais da intuição sensível, sem que elas percam, por isso, nada da sua legitimidade, descoberta que garante ao mesmo tempo o ponto de partida e a certeza das matemáticas. Mas há que notar um outro ponto não menos importante: o princípio da razão, que, como lei da causalidade e de motivação, determina a experiência e que, por outro lado, como lei de justificação dos juízos, determina o pensamento.

Este princípio pode revestir uma forma muito especial, que designei pelo nome de princípio do ser: considerado em relação ao tempo, ele engendra a sucessão dos momentos da duração; em relação ao espaço, a situação das partes da extensão, que se determinam umas às outras até o infinito.

Se, depois de ter lido a dissertação que serve de introdução à presente obra, se compreendeu bem a unidade primitiva do princípio da razão, sob a diversidade possível das suas expressões, compreender-se-á como ele é importante, para penetrar a fundo na essência deste princípio, estudá-lo, antes de mais nada, na mais simples das suas formas puras: o tempo. Cada instante da duração, por exemplo, só existe com a condição de destruir o precedente que o engendrou, para ser também, em breve, por sua vez anulado; o passado e o futuro, abstração feita das consequências possíveis daquilo que eles contêm, são coisas tão vãs como o mais vão dos sonhos, e o mesmo se pode dizer do presente, limite sem extensão e sem duração entre os dois.

Ora, nós encontramos este mesmo nada em todas as outras formas do princípio da razão; reconheceremos que o espaço tal como o tempo e tudo o que existe ao mesmo tempo no espaço e no tempo, em uma palavra, tudo o que tem uma causa ou um fim, tudo isso apenas possui uma realidade puramente relativa: a coisa, com efeito, apenas existe em virtude ou em vista de uma outra da mesma natureza que ela e submetida em seguida à mesma relatividade. Este pensamento, no que ele tem de essencial, não é novo; é neste sentido que Heráclito constatava com melancolia o fluxo eterno das coisas; que Platão rebaixava a realidade ao simples devir que não chega nunca ao ser; que Spinoza via nelas apenas acidentes da substância única que existe, só, eternamente; que Kant opunha à coisa em si os nossos objetos de conhecimento como puros fenômenos. Enfim, a antiga sabedoria da Índia exprime a mesma ideia sob esta forma:

> E Maya é o véu da ilusão, que, ao cobrir os olhos dos mortais, lhes faz ver um mundo que não se pode dizer se existe ou não existe, um mundo que se assemelha ao sonho, à radiação do sol sobre a areia, onde, de longe, o viajante acredita ver uma toalha de água, ou ainda a uma corda atirada por terra, que ele toma por uma serpente.

(Estas comparações reiteradas encontram-se em numerosas passagens dos Vedas e dos Puranas.) A concepção comumente expressa por todos

estes filósofos não é outra senão a que nos ocupa neste momento: o mundo como representação, submetido ao princípio da razão.

---

2. Kant foi o único que obscureceu esta concepção da razão; sobre este ponto remeto para os *Problemas essenciais da ética* (*Do fundamento da moral*, § 6, p. 148-154 da 1ª edição).

§ 4

Se temos uma ideia clara da forma pela qual o princípio da razão aparece no tempo considerado em si mesmo, forma de que depende toda a numeração e todo o cálculo, penetra-se por essa mesma razão na essência total do tempo. Este, com efeito, resume-se inteiramente a esta determinação especial do princípio da razão e não possui nenhum outro atributo. A sucessão é a forma do princípio da razão no tempo; ela é também a própria essência do tempo. Se, além disso, foi entendido bem o princípio da razão, tal como ele reina no espaço puro, ter-se-á igualmente esvaziado toda a ideia do espaço, visto que o espaço não é nada mais do que a propriedade de que gozam as partes da extensão de se determinarem reciprocamente: é aquilo a que se chama a situação. O estudo pormenorizado destas diversas posições e a expressão dos resultados adquiridos em fórmulas abstratas que lhe facilitam o uso constitui todo o objeto da geometria. Enfim, se foi compreendido perfeitamente este modo especial do princípio da razão que é a lei da causalidade e que regula o conteúdo das formas precedentes, tempo e espaço, assim como a sua perceptibilidade, isto é, a matéria, ter-se-á ao mesmo tempo penetrado na própria essência da matéria considerada como tal, reduzindo-se esta totalmente à causalidade: esta verdade impõe-se desde que se reflita sobre isto. Toda a realidade da matéria reside, com efeito, na sua atividade, e nenhuma outra lhe poderia ser atribuída, mesmo em pensamento. É por ser ativa que ela preenche o espaço e o tempo; e é a sua ação sobre o objeto imediato, ele mesmo material, que cria a percepção, sem a qual não há matéria; o conhecimento da influência exercida por um objeto material qualquer sobre outro só é possível se este último atuar por sua vez sobre o objeto imediato, de maneira diferente da anterior: a isso se reduz tudo aquilo que podemos saber.

Ser causa e efeito, eis portanto a própria essência da matéria; o seu ser consiste unicamente na sua atividade. (Ver para mais detalhes a *Dissertação sobre o princípio da razão*, § 21, p. 77) É, pois, com uma singular precisão

que em alemão se designa o conjunto das coisas materiais pela palavra *Wirklichkeit* (de *wirken*, agir),3 termo muito mais expressivo do que *Realität* (realidade). Aquilo sobre o que a matéria age é sempre a matéria; a sua realidade e a sua essência consistem portanto unicamente na modificação produzida regularmente por uma das suas partes sobre uma outra; mas esta é uma realidade relativa: as relações que a constituem, aliás, são válidas apenas nos próprios limites do mundo material, exatamente como o tempo.

Se o tempo e o espaço podem ser conhecidos por intuição, cada um em si e independentemente da matéria, esta, pelo contrário, não poderá ser apercebida sem eles. Por um lado, a própria forma da matéria, que não podemos separar, pressupõe o espaço; e, por outro lado, a sua atividade, que é todo o seu ser, implica sempre qualquer mudança, isto é, uma determinação do tempo. Mas a matéria não tem como condição o tempo e o espaço considerados separadamente; é a combinação deles que constitui a sua essência, residindo esta inteiramente, como o demonstramos, na atividade e na causalidade. Com efeito, todos os fenômenos e todos os estados possíveis, que são inumeráveis, poderiam, sem se incomodarem mutuamente, coexistir no espaço infinito, e, por outro lado, sucederem-se sem dificuldade na infinitude do tempo; daí que se torne inútil e mesmo inaplicável uma relação de dependência recíproca e uma lei que determinasse os fenômenos de acordo com esta relação necessária: assim, nem esta justaposição no espaço nem esta sucessão no tempo são suficientes para engendrar a causalidade, enquanto cada uma das duas formas permanecer isolada e se desenvolver independentemente da outra. Ora, constituindo a causalidade a própria essência da matéria, se a primeira não existisse, a segunda desapareceria também. Para que a lei da causalidade conserve todo o seu significado e necessidade, a mudança efetuada não deve limitar-se a uma simples transformação dos diversos estados considerados em si mesmos: é preciso, antes de mais nada, que, num determinado ponto do espaço, tal estado exista agora e um outro a seguir; é preciso, além disso, que, num momento determinado, tal fenômeno se produza aqui e um outro acolá. É apenas graças a esta limitação recíproca do tempo e do espaço um pelo outro que a lei que regula a mudança se torna inteligível e necessária. Aquilo que a lei da causalidade determina não é, portanto, a simples sucessão dos estados no próprio tempo, mas no tempo considerado em relação a um espaço dado;

por outro lado, também não é a presença dos fenômenos num certo lugar, mas a sua presença nesse ponto num instante marcado. A mudança, isto é, a transformação de estado, regulada pela lei da causalidade, liga-se então, em cada caso, a uma parte do espaço e a uma parte correspondente do tempo, dados simultaneamente.

É, pois, a causalidade que forma a ligação entre o tempo e o espaço. Ora,já vimos que toda a essência da matéria consiste na atividade, em outras palavras, na causalidade; daqui resulta que o espaço e o tempo coexistem, assim, na matéria; esta deve, portanto, reunir na sua oposição as propriedades do tempo e do espaço, e conciliar (coisa impossível em cada uma das duas formas isoladas da outra) a fuga inconstante do tempo com a invariável e rígida fixidez do espaço. Quanto à divisibilidade infinita, a matéria recebe-a dos dois; é graças a esta combinação que se torna possível, antes de mais nada, a simultaneidade; esta não poderia existir nem só no tempo, que não admite justaposição, nem no espaço puro, em relação ao qual não há antes como depois ou agora.

Mas a verdadeira essência da realidade é precisamente simultaneidade de vários estados, simultaneidade que produz, antes de mais nada, a duração; esta, com efeito, apenas é inteligível pelo contraste entre aquilo que muda e aquilo que permanece; do mesmo modo, é a antítese do permanente e do variável que caracteriza a mudança ou modificação na qualidade e na forma, ao mesmo tempo que a fixidez na substância, que é a matéria. Se o mundo existisse unicamente no espaço, seria rígido e imóvel: não haveria sucessão, nem mudança, nem ação; uma vez suprimida a ação, a matéria sê-lo-ia do mesmo modo. Se o mundo existisse unicamente no tempo, tudo se tornaria fugidio; então, não haveria permanência, nem justaposição, nem simultaneidade, e, por consequência, não haveria duração; também não haveria matéria como há pouco. É da combinação do tempo e do espaço que resulta a matéria, que é a possibilidade da existência simultânea; a duração também daí deriva e torna possível, por sua vez, a permanência da substância sob a mudança dos estados.4 A matéria, ao existir como resultado da combinação do tempo e do espaço, conserva sempre a marca dupla. A realidade que ela retira do espaço é atestada, antes de mais nada, pela forma que lhe é inerente; em seguida, e, sobretudo, pela sua permanência ou substancialidade: a mudança, com efeito, apenas pertence ao tempo, que, considerado em si mesmo e na sua pureza, não tem nada de estável; a permanência da matéria não é, pois, certa *a priori* a não

ser na medida em que ela assenta na do espaço.5 A matéria, por outro lado, assemelha-se ao tempo pela qualidade (ou acidente), sem a qual não poderia aparecer; e esta qualidade consiste sempre na causalidade, na ação exercida sobre uma outra matéria, por conseguinte na mudança que faz parte da noção de tempo. Esta ação, contudo, apenas é possível, de direito, com a condição de se relacionar simultaneamente com o espaço e o tempo, e retira daí toda a sua inteligibilidade. A determinação do estado que deve necessariamente existir em certo lugar,em certo momento dado, eis ao que se limita a jurisdição da lei da causalidade. É porque as qualidades essenciais da matéria derivam das formas do pensamento conhecidas a priori que nós determinamos também *a priori* certas propriedades: por exemplo, de encher o espaço; é a impenetrabilidade, que equivale à atividade; além disso, a extensão, a divisibilidade infinita,a permanência que não é senão a indestrutibilidade; enfim, a mobilidade;quanto ao peso, talvez convenha (o que aliás não constitui uma exceção à doutrina) relacioná-lo com o conhecimento a posteriori e isso apesar da opinião de Kant que, nos Primeiros princípios metafísicos da ciência natural,o coloca entre as propriedades conhecíveis a priori.

Do mesmo modo que apenas há objeto em geral para um sujeito e sob a forma de uma representação, também cada classe determinada de representações no sujeito se relaciona com uma função determinada que se designa por faculdade intelectual (*Erkenntnissvermögen*). A faculdade do espírito correspondente ao tempo e ao espaço considerados em si foi chamada, por Kant, a sensibilidade pura (*reine Sinnlichkeit*): esta denominação pode ser conservada, em lembrança daquele que abriu uma via nova à filosofia; ela não é, no entanto, absolutamente exata visto que “sensibilidade” pressupõe *matéria*. A faculdade correspondente à matéria, ou à causalidade (visto que estes dois termos são equivalentes), é o entendimento, que não tem outro objeto. Conhecer pelas causas, eis, com efeito, a sua única função e todo o seu poder. Mas este poder é grande; estende-se a um vasto domínio e comporta uma maravilhosa diversidade de aplicações, ligadas, no entanto, por uma unidade evidente. Reciprocamente, toda causalidade — e, por conseguinte, toda matéria, toda realidade — apenas existe pelo entendimento, para o entendimento. A primeira manifestação do entendimento, aquela que se exerce sempre, é a intuição do mundo real; ora, este ato do pensamento consiste unicamente em conhecer o efeito pela causa: deste modo toda intuição é intelectual. Mas ela nunca

chegaria a realizar-se sem o conhecimento imediato de algum efeito capaz de servir de ponto de partida.

Este efeito é uma ação experimentada pelos corpos organizados: estes, *objetos imediatos* dos sujeitos aos quais estão unidos, tornam possível a intuição de todos os outros objetos. As modificações que qualquer organismo animal sofre são conhecidas de imediato, ou sentidas, e, estando este efeito imediatamente ligado à sua causa, temos, sem demora, a intuição desta última como objeto. Esta operação não é de modo algum uma conclusão tirada de dados abstratos, nem sequer um produto da reflexão ou da vontade: é um conhecimento direto, necessário, absolutamente certo. É o ato do entendimento puro, verdadeiro ato sem o qual não haveria nunca uma verdadeira intuição do objeto, mas quando muito uma consciência surda, vegetativa das modificações do objeto imediato: estas modificações suceder-se-iam sem apresentar nenhum sentido apreciável, a não ser talvez para a vontade, a título de prazeres ou de dores. Mas, do mesmo modo que o aparecimento do sol revela o mundo visível, também o entendimento, pela sua ação súbita e única, transforma em intuição o que não era senão uma sensação vaga e confusa. Esta intuição não é de modo algum constituída pelas impressões experimentadas pelo olho, ouvido, mão: isso são simples dados. Apenas após o entendimento ter ligado o efeito à causa, o mundo aparece, extenso como intuição no espaço, mutante na forma, permanente e eterno enquanto matéria, visto que o entendimento reúne o tempo ao espaço na representação da matéria, sinônimo de *atividade*. Se, como representação, o mundo apenas existe pelo entendimento, ele também só existe para o entendimento. No primeiro capítulo da minha dissertação *Sobre a visão e as cores*, já expliquei como, com os dados fornecidos pelos sentidos, o entendimento cria a intuição, como, pela comparação das impressões que os diferentes sentidos recebem de um mesmo objeto, a criança ascende à intuição; mostrei que somente aí se encontra a explicação de um grande número de fenômenos relativos aos sentidos: por exemplo a visão única com dois olhos, a visão dupla no estrabismo ou no caso em que o olho vê simultaneamente vários objetos colocados a distâncias desiguais um atrás do outro, enfim, as diversas ilusões que uma mudança súbita no exercício dos órgãos dos sentidos traz sempre. Mas estudei mais longamente e mais a fundo este importante assunto na segunda edição da minha *Dissertação sobre o princípio da razão*, § 21. Todos os desenvolvimentos que aí se encontram teriam aqui o seu lugar natural e

poderiam ser reproduzidos agora, mas não fujo menos de copiar a mim mesmo do que de copiar os outros e, por outro lado, não saberia dar uma nova exposição das minhas ideias mais clara do que a primeira; por isso, em vez de me repetir, remeto o leitor para a minha *Dissertação*, pressupondo que está a par da questão que aí tratei.

A aprendizagem da visão nas crianças e nos cegos de nascença que foram operados, a percepção visual única apesar das suas impressões que os olhos recebem, a dupla visão ou a sensação tátil igualmente dupla quando o órgão sensitivo está mais ou menos deslocado da sua posição natural; o colocar dos objetos a direito, feito pela visão, embora a sua imagem se imprima invertida no fundo do olho; a aplicação da cor aos objetos, fenômeno completamente subjetivo; o desdobramento da atividade do olho pela polarização da luz; enfim, os efeitos do estereoscópio: todas estas observações constituem outros tantos argumentos sólidos e irrefutáveis para determinar que a intuição não é de ordem puramente sensível, mas intelectual; pode-se dizer, em outras palavras, que ela consiste no conhecimento da causa pelo efeito, por meio do entendimento: ela pressupõe, pois, a lei da causalidade. É esta lei que, de uma maneira primitiva e absoluta, torna possível qualquer intuição, por conseguinte, qualquer experiência; não poderíamos, portanto, tirá-la da experiência, como pretende o ceticismo de Hume que fica arruinado definitivamente, e pela primeira vez, por esta consideração. Com efeito, apenas existe um meio de determinar que a noção de causalidade é independente da experiência e que é absolutamente *a priori*: é mostrar que, pelo contrário, a experiência está sob a sua dependência. Ora, esta demonstração só é possível procedendo como acabamos de fazer e como o expusemos ao longo das passagens citadas mais acima: é preciso provar que a lei da causalidade está implicada, de uma maneira geral, na intuição, cujo domínio é igual em extensão ao da experiência. Daqui se segue que tal lei é absolutamente *a priori* em relação à experiência, que a pressupõe como condição primeira, em vez de ser pressuposta por ela. Ora, os argumentos de Kant, que critiquei na minha *Dissertação sobre o princípio da razão*, § 23, não são suficientes para estabelecer esta verdade.

3. *Mira in quibusdam rebus verborum proprietas est et consuetudo sermonis antiqui quaedam efficacissimis notis signat* (“Admirável é a propriedade das palavras em determinadas situações e a utilização de uma palavra antiga produz conhecimentos muito eficazes”) (Sêneca, *Epistulae*, 81).

4. Compreende-se assim que Kant tenha podido definir a matéria: “aquilo que se move no espaço”, visto que o movimento resulta da combinação do espaço e do tempo.

5. E não sobre a do tempo como queria Kant.

§ 5

Mas, como consequência da intuição ter por condição a lei da causalidade, é preciso também abstermo-nos de admitir uma relação de causa e efeito entre o objeto e o sujeito. Esta relação só existe entre o objeto imediato e o objeto mediato, em outras palavras, sempre entre dois objetos. Foi a hipótese errônea do contrário que fez surgir todas as discussões absurdas sobre a realidade do mundo exterior. Aí vemos um combate entre o dogmatismo e o ceticismo, em que o primeiro aparece igualmente como realismo e como idealismo. O realismo coloca o objeto como a causa de que o sujeito se torna o efeito. O idealismo de Fichte, pelo contrário, faz do objeto um efeito do sujeito. Mas como, entre o sujeito e o objeto (nunca será demais insistir neste ponto), não existe nenhuma relação fundada no princípio da razão, nunca nenhuma das opiniões dogmáticas pôde ser demonstrada: é portanto ao ceticismo, em suma, que cabe a vitória. Com efeito, do mesmo modo que a lei da causalidade precede a intuição e a experiência, de que é a condição e não pode ser tirada dela, como pensava Hume, também a distinção entre o objeto e o sujeito é anterior ao conhecimento, de que representa a condição primeira, anterior, também, por conseguinte, ao princípio da razão em geral: com efeito, este princípio é apenas a forma de qualquer objeto, o modo universal da sua aparição fenomenal.

Mas, uma vez que o objeto pressupõe sempre o sujeito, não pode nunca existir entre eles nenhuma relação causal. A minha*Dissertação sobre o princípio da razão* tem por finalidade justamente determinar que o conteúdo deste princípio é apenas a forma essencial de qualquer objeto, isto é, o modo universal de uma existência objetiva qualquer considerada como tal.

Mas, sob este ponto de vista, o objeto pressupõe perpetuamente o sujeito como seu correlativo necessário: este permanece, pois, sempre fora da jurisdição do princípio da razão. Todos os debates sobre a realidade do mundo exterior tiveram como origem esta extensão ilegítima do princípio

da razão aplicado também ao sujeito, e resultou deste antigo mal-entendido que o próprio problema se tornasse ininteligível. Por um lado, o dogmatismo realista, ao considerar a representação como um efeito do objeto, tem a pretensão de separar aquilo que constitui um só, ou seja, a representação e o objeto; admite assim uma causa absolutamente distinta da representação, um objeto em si, independente do sujeito, isto é, uma coisa absolutamente inconcebível, visto que, enquanto objeto, esta coisa implica o sujeito, do qual ela é apenas a representação. O ceticismo que se serve, como ponto de partida, do mesmo erro inicial opõe a esta doutrina que, na representação, só o efeito é dado e nunca a causa; que, por consequência, não é nunca a essência dos objetos que se conhece mas unicamente a sua ação; que esta ação não tem, sem a menor dúvida, analogia com a sua natureza íntima; que mesmo como tese geral faríamos mal em o supor gratuitamente, visto que, antes de mais nada, a lei da causalidade deriva da experiência e, por outro lado, far-se-ia repousar a realidade da experiência sobre esta lei. A estas duas teorias pode responder-se primeiro que o objeto e a representação são apenas uma única e mesma coisa, em seguida que o ser dos objetos não é outra coisa senão a sua própria ação; que é nesta ação que consiste a sua realidade; que, enfim, procurar a existência do objeto fora da representação do sujeito, o ser das coisas reais fora da sua atividade, é um empreendimento contraditório e que se destrói a ele mesmo; que, por conseguinte, o conhecimento do modo de ação de um objeto de intuição esgota a ideia deste objeto enquanto tal, isto é, como representação, visto que fora desta não fica nada de conhecível nesse objeto. Segundo este ponto de vista, o mundo percebido pela intuição no espaço e no tempo, o mundo que se nos revela inteiramente como causalidade, é perfeitamente real e é absolutamente aquilo que parece ser; ora, aquilo que ele pretende ser inteiramente e sem reserva é representação, e representação regulada pela lei da causalidade. Nisso consiste a sua realidade empírica. Mas, por outro lado, só há causalidade no e para o entendimento; assim, o mundo real, isto é, ativo, é sempre, como tal, condicionado pelo entendimento, sem o qual ele não seria nada. Mas esta razão não é a única: como, em geral, nenhum objeto, a não ser que haja contradição, poderia ser concebido sem um sujeito, deve-se, por conseguinte, recusar aos dogmáticos a possibilidade de realidade que eles atribuem ao mundo exterior, fundada, segundo eles, na sua independência perante o sujeito. Todo o mundo objetivo é e permanece representação e, por esta razão, é absoluta e eternamente condicionado pelo

sujeito; em outras palavras, o universo tem uma idealidade transcendental. Daqui não resulta que ele seja ilusão ou mentira; ele parece aquilo que é, uma representação, melhor dizendo, uma série de representações cujo vínculo comum é o princípio da causalidade. Assim visto, o mundo é inteligível para um entendimento são, e isto no seu sentido mais profundo; fala-lhe uma linguagem que se deixa compreender inteiramente. Só uma inteligência pervertida pelo hábito das sutilezas pode atrever-se a contestar-lhe a realidade. E fazer um emprego abusivo do princípio da razão: este princípio une bem entre si todas as representações, quaisquer que elas sejam, mas não as prende a um sujeito, ou a qualquer coisa que não seja nem sujeito nem objeto, mas simples fundamento do objeto. Aí está um puro não senso, visto que apenas os objetos podem ser a causa de qualquer coisa, e que essa qualquer coisa é sempre ela própria um objeto.

Caso se estude mais de perto este problema da realidade do mundo exterior, descobre-se que a este emprego abusivo do princípio da razão aplicado àquilo que escapa à sua jurisdição vem acrescentar-se ainda uma outra confusão feita entre as suas formas. Assim, a forma que ele assume em relação aos conceitos ou representações abstratas é transposta para as representações intuitivas, para os objetos reais; pretende-se atribuir aos objetos um princípio de conhecimento, quando eles apenas podem ter um princípio de existência. As representações abstratas, os conceitos unidos nos juízos é que são regidos pelo princípio da razão: com efeito, cada um destes conceitos retira o seu valor, o seu alcance e, pode-se dizer, a sua realidade, que aqui receberá o nome de verdade, unicamente da relação estabelecida entre o juízo e qualquer coisa distinta dele, o seu princípio de conhecimento, ao qual é sempre necessário remontar. Pelo contrário, não é a título de princípio de conhecimento que o princípio da razão rege os objetos reais ou representações intuitivas, mas a título de princípio de mudança, em outras palavras, como lei da causalidade; o objeto fica desobrigado perante ele apenas porque se “tornou”, isto é, apareceu como efeito de uma causa; a procura de um princípio de conhecimento não teria aqui nenhum valor, nem significado; esta procura incide sobre uma outra categoria de objetos. É por esta razão que o mundo da intuição, enquanto não tentamos ultrapassá-lo, não provoca, naquele que o observa, nem dúvida nem inquietude; não há aqui lugar nem para o erro nem para a verdade, relegados, um e outra, para o domínio do abstrato, da reflexão. Aos olhos dos sentidos e do entendimento o mundo revela-se e dá-se com

uma espécie de ingênua franqueza, como uma representação intuitiva que se desenvolve sob o controle da lei da causalidade.

Esta questão da realidade do mundo exterior, tal como a encaramos até aqui, tinha por origem um equívoco da razão que se desconhecia a si mesma; não havia outro meio de remediar isso a não ser destacando o conteúdo da razão. Um exame do princípio da razão considerado na sua essência e um estudo aprofundado da relação que existe entre o objeto e o sujeito, assim como da natureza das percepções sensíveis, deviam necessariamente suprimir o problema ao tirar-lhe qualquer significado. Contudo, além desta origem completamente teórica, existe outra absolutamente diferente, esta última puramente empírica, embora, mesmo sob esta forma, seja apresentada numa configuração especulativa. A questão assim posta torna-se muito mais inteligível. Eis como ela se apresenta: nós temos sonhos; não poderia a vida inteira ser um longo sonho? Ou, com mais precisão: existe um critério infalível para distinguir o sonho da vigília, o fantasma do objeto real?

Não poderíamos seriamente propor como sinal distintivo entre os dois o grau de clareza e de vivacidade, menor no sonho do que na percepção; com efeito, até aqui ninguém teve presentes, ao mesmo tempo, as duas coisas para compará-las, e apenas se pode colocar diante da percepção atual a lembrança do sonho. Kant resolve a questão dizendo que é “o encadeamento das representações pela lei da causalidade que distingue a vida do sonho”.

Mas, no próprio sonho, todo pormenor dos fenômenos está igualmente submetido a este princípio sob todas as suas formas, e a ligação causal só se rompe entre a vigília e o sonho ou de um sonho a outro. A única interpretação que a solução kantiana tolera é a seguinte: o *longo sonho* (o da vida) é regido nas suas diversas partes pela lei da causalidade, mas não tem nenhuma ligação com os sonhos curtos, embora cada um destes apresente em si esse encadeamento causal; entre o primeiro e os segundos a ponte está, portanto, quebrada, e é assim que conseguimos distingui-los.

Contudo, seria bastante difícil, muitas vezes mesmo impossível, determinar, com a ajuda deste critério, se uma coisa foi percebida ou simplesmente sonhada por nós; somos, com efeito, incapazes de seguir, elo por elo, a cadeia de acontecimentos que prende um fato passado ao estado presente, e contudo estamos longe de considerá-lo em tal caso como um simples sonho. Também na prática da vida nunca empregamos este meio

para distinguir o sonho da realidade. O único critério usado é empírico; é o fato de acordar que rompe de uma maneira efetiva e sensível qualquer laço de causalidade entre os acontecimentos do sonho e os da vigília. Um exemplo notável desta verdade é a seguinte observação de Hobbes, no seu *Leviatã*, capítulo 2. Ele nota que ao acordar tomamos facilmente os nossos sonhos por realidade se, sem o saber, nos deitamos vestidos; esta confusão produz-se ainda mais facilmente quando, além disso, qualquer objeto ou empreendimento que ocupou o nosso pensamento o absorve igualmente no sonho: em tal caso, o acordar é tão insensível como o adormecer, e o sonho mistura-se com a vida real sem que os possamos distinguir. Não resta então outro recurso senão a aplicação do critério de Kant. Mas, se apesar de tudo, como acontece muitas vezes, não se consegue descobrir a presença ou ausência de uma ligação de causalidade entre um acontecimento passado e o estado presente, será para sempre impossível decidir se um fato aconteceu ou se foi simplesmente sonhado. É aqui que se manifesta ao pensamento a semelhança íntima que existe entre a vida e o sonho; ousemos confessar uma verdade reconhecida e proclamada por tantos grandes espíritos. Os Vedas e os Puranas, para representarem com exatidão o mundo real, “essa teia de Maya”, comparam-no geralmente a um sonho. Platão repete muitas vezes que os homens vivem num sonho e que só o filósofo procura manter-se acordado.

Píndaro (II, v. 135) diz:

σκιᾶς ὄναρ ἄνθρωπος

(*umbrae somnium homo*), e Sófocles:

Ὁρῶ γὰρ ἡμᾶς οὐδὲν ὄντας ἄλλο πλὴν
Εἴδωλ᾽, ὅσοιπερ ζῶμεν, ἢ κούφην σκιάν.

Nos enim, quicumque vivimus, nihil aliud esse comperio quam simulacra et levem umbram.[6]

(*Ajax*, 125)

Ao lado destes mestres, Shakespeare merece também ser citado:

We are such stuff
As dreams are made of, and our little life Is rounded with a sleep.[7]

(*A tempestade*, Ato 4, Cena 1)

Enfim, Calderón estava tão profundamente penetrado por esta ideia que a tornou o assunto de uma espécie de drama metafísico intitulado: *A vida é um sonho.*

Após todas estas citações poéticas, posso eu mesmo permitir-me empregar uma imagem. A vida e os sonhos são folhas de um livro único: a leitura seguida dessas páginas é aquilo a que se chama a vida real; mas quando o tempo habitual da leitura (o dia) passou e chegou a hora do repouso, continuamos a folhear negligentemente o livro, abrindo-o ao acaso em tal ou tal local e caindo tanto numa página já lida como sobre uma que não conhecíamos; mas é sempre no mesmo livro que lemos.

Esta leitura fragmentária não se compara com a leitura seguida da obra completa; contudo difere dela muito pouco, se quisermos considerar que a leitura seguida também começa e acaba *ex abrupto*; é pois permitido vê-la ela própria como uma página isolada, um pouco mais longa do que as outras.

Assim os sonhos isolados distinguem-se da vida real, na medida em que não entram na continuidade da experiência que se prossegue através da vida: e é o despertar que mostra esta diferença. Mas, se o encadeamento causal é a forma que caracteriza a vigília, cada sonho tomado em si apresenta também esta mesma conexão. Se nos colocamos, para julgar as coisas, num ponto de vista superior ao sonho e à vida, não encontraremos na sua natureza íntima nenhum caráter que os distinga claramente, e é preciso conceder aos poetas que a vida é apenas um longo sonho.

Já dissemos o suficiente sobre a origem empírica do problema da realidade do mundo exterior, a qual constitui uma questão completamente à parte; regressemos à origem especulativa do problema. Descobrimos que ela resultava em primeiro lugar de um emprego abusivo do princípio da razão aplicado à relação do sujeito e do objeto, e, em segundo lugar, da confusão de duas formas do princípio: esta confusão consiste em transportar o princípio da razão, considerado como lei de conhecimento, para um domínio em que ele não tem autoridade senão a título de lei da mudança. Entretanto a questão não teria prendido tanto os filósofos se não tivesse em si mesma algum alcance, se ela não encobrisse um pensamento mais profundo e mais verdadeiro do que o que o faria supor a sua origem mais

próxima: ao que é preciso acrescentar que este pensamento, quando procura exprimir-se de uma maneira refletida, embaraça-se em questões e fórmulas absurdas e destituídas de sentido.

Aí está, segundo penso, o que aconteceu; eis, em minha opinião, a expressão exata do sentido profundo do problema cuja fórmula até agora se procurou em vão: o que é o mundo dado na intuição, mais do que a minha representação?

Este mundo que eu apenas conheço de uma maneira representativa é análogo ao meu próprio corpo que se revela à minha consciência sob duas formas — como *representação* e como *vontade*?

A resposta positiva a esta questão preenche o segundo livro e as consequências que daí resultam formam a matéria do resto da obra.

---

6. “Descobri, na verdade, que todos nós que vivemos não passamos de imagens e frágil sombra.”

7. “Somos feitos da matéria de que são tecidos os sonhos e a nossa vida tão curta tem por fronteira um sono.”

§ 6

Neste primeiro livro, encaramos provisoriamente o universo apenas como representação, como objeto para o sujeito, e não distinguíamos o nosso próprio corpo das outras realidades através das quais todo homem tem intuição do mundo: considerado sob o ponto de vista do conhecimento, ele é, com efeito, apenas representação. Na verdade, a consciência, que já protestava contra a redução dos objetos exteriores a simples representações, dificilmente admite para o próprio corpo tal explicação. Esta repulsa instintiva tem uma razão: a coisa em si, enquanto se manifesta ao homem como o seu próprio corpo, é imediatamente conhecida, e há, pelo contrário, apenas um conhecimento mediato quando ela aparece realizada nos objetos exteriores.

Mas a ordem das nossas investigações torna necessária esta abstração, este estudo unilateral do problema e esta separação violenta daquilo que em si existe essencialmente unido: é preciso portanto vencer momentaneamente a nossa repulsa; ela pode, aliás, ser diminuída por esta perspectiva tranquilizante, de que as reflexões ulteriores devem suprir esta lacuna provisória e conduzir a um conhecimento integral da essência do mundo.

O corpo é, pois, considerado aqui como um objeto imediato, isto é, como a representação que serve de ponto de partida para o sujeito no conhecimento; ela precede, com efeito, com todas as suas modificações diretamente percebidas, o emprego do princípio da causalidade, e fornece-lhe, assim, os primeiros dados aos quais ele se aplica. A essência da matéria consiste, já o mostramos, na sua atividade. Ora, só há ação e causalidade para o entendimento, sendo esta faculdade apenas o correlativo subjetivo da ação e da causalidade. Mas nunca o entendimento entraria em atividade se não encontrasse um ponto de partida em outra coisa que não ele mesmo. Esta outra faculdade é a sensibilidade propriamente dita ou consciência direta das mudanças que se produzem no corpo e fazem dele um objeto imediato.

Por consequência, duas condições sustentam, para nós, a possibilidade do conhecimento do mundo da intuição: a primeira, expressa *objetivamente*, é o poder que os objetos materiais têm de agir uns sobre os outros e de se modificarem mutuamente; sem esta propriedade geral dos corpos, mesmo só com a intervenção da sensibilidade animal, nenhuma intuição seria possível. Se quisermos agora formular *subjetivamente* esta primeira condição, diremos que é, antes de tudo, o entendimento que torna possível a intuição: é do entendimento, com efeito, que procede a lei da causalidade válida apenas para ele e que sustenta a existência de tal relação; se, portanto, há um mundo da intuição, é unicamente para ele e por ele que esse mundo existe.

A segunda condição é a sensibilidade que o organismo animal possui, e a propriedade inerente a certos corpos de serem imediatamente objetos do sujeito. As simples modificações experimentadas pelos órgãos dos sentidos, em virtude das impressões exteriores que estão aptos a receber, podem já ser chamadas representações se elas não produzem nem prazer nem dor; embora nesse caso não tenham nenhum significado para a vontade, elas são todavia percebidas, elas existem, pois, unicamente a título de conhecimentos: é neste sentido que chamo ao corpo percebido diretamente um objeto imediato. Todavia não se deve tomar aqui o termo objeto na sua acepção estrita, visto que este conhecimento direto do corpo animal, anterior ao exercício do entendimento, como é uma pura sensação, não permite ainda pensar o próprio corpo como *objeto*, mas unicamente os corpos que agem sobre ele; com efeito, toda noção de um objeto propriamente dito, isto é, de uma representação perceptível no espaço, só existe por e para o entendimento: longe de precedê-lo, deriva dele. Assim, o corpo, enquanto objeto propriamente dito — isto é, como representação intuitiva no espaço —, só é conhecido, da mesma forma que qualquer outro objeto, indiretamente, e pela aplicação especial do princípio da causalidade sobre a ação mútua das diversas partes do organismo: por exemplo, quando os olhos veem o corpo ou a mão o toca. A forma do nosso próprio corpo não nos é portanto revelada pela sensibilidade geral; é apenas por causa do conhecimento e pela representação — isto é, no cérebro — que o corpo aparece a si mesmo como qualquer coisa de extenso, de articulado, de organizado: é pouco a pouco que o cego de nascença adquire esta representação, graças aos dados do tato.

Aquele que não tivesse mãos não conheceria nunca a forma do seu corpo; quando muito conseguiria deduzi-la e construí-la lentamente, como consequência da ação dos outros corpos sobre o seu. É com todas estas restrições que designamos o corpo um objeto imediato.

Aliás, resulta das considerações precedentes que os corpos de todos os animais são também objetos imediatos; servem de ponto de partida para a intuição do mundo pelo sujeito, que tudo conhece, e, por esta razão, não é conhecido por nada. Por conseguinte, conhecer e mover-se em virtude de motivos tirados do conhecimento é o caráter essencial da animalidade, do mesmo modo que mover-se em consequência de certas excitações é próprio da planta; os corpos inorgânicos não têm outro movimento a não ser aquele que recebem das causas propriamente ditas, tomando-se a palavra causa no seu sentido mais restrito. Tudo isto foi exposto pormenorizadamente na minha*Dissertação sobre o princípio da razão*, 2ª ed., § 20, na *Ética*, 1ª dissertação, III, e em *Sobre a visão e as cores*, § 1. Remeto o leitor para estas obras.

De tudo o que acaba de ser dito resulta que todos os animais, mesmo os mais imperfeitos, possuem entendimento, visto que são capazes de conhecer os objetos, conhecimento que, sob a forma de motivo, determina os seus movimentos.

O entendimento é o mesmo nos animais e no homem; apresenta em toda parte a mesma essência simples: o conhecimento pelas causas, faculdade de ligar o efeito à causa ou a causa ao efeito, e nada mais. Mas a intensidade de ação e a extensão da sua esfera variam até o infinito: no grau inferior encontra-se a simples noção de relação de causalidade entre o objeto imediato e o objeto mediato, noção que é suficiente para passar da impressão experimentada pelo corpo para a sua causa e para conceber esta última como objeto, no espaço; nos graus superiores da escala o pensamento descobre o encadeamento causal dos objetos mediatos entre si e leva esta compreensão até penetrar nas mais complexas combinações de causas e efeitos na natureza. Este conhecimento pertence ao entendimento, e não à razão: as noções abstratas desta última faculdade servem apenas para classificar, fixar e combinar os conhecimentos imediatos do entendimento sem nunca produzir nenhum conhecimento propriamente dito. Toda força, toda lei, toda circunstância da natureza em que elas se manifestam devem primeiro ser percebidas por intuição, antes de poder apresentar-se no estado abstrato aos olhos da razão na consciência refletida.

Foi uma concepção intuitiva e imediata do entendimento essa descoberta devida a Robert Hooke, e em seguida confirmada pelos cálculos de Newton, que permite reduzir a uma lei única fenômenos tão numerosos e tão importantes. O mesmo se passa com a descoberta do oxigênio por Lavoisier, com o papel essencial que este gás desempenha na natureza; ou ainda daquela de Goethe sobre o modo de formação das cores naturais. Todas estas descobertas não são outra coisa senão uma passagem imediata e legítima do efeito à causa, operação que conduziu prontamente ao reconhecimento da identidade essencial das forças físicas que agem em todas as causas análogas; todo este trabalho científico é uma manifestação desta constante e única função do entendimento, que permite ao animal perceber a causa que age sobre o seu corpo como um objeto no espaço. Só há uma simples diferença de grau. Assim, uma grande descoberta é, tal como a intuição e qualquer manifestação do entendimento, uma contemplação imediata, a obra de um instante, um *"apperçu"* (*sic*), uma ideia, e nunca o produto de uma série de raciocínios abstratos; estes últimos servem para fixar para a razão os conhecimentos imediatos do entendimento, colocando-os em conceitos; em outras palavras, tornando-os claros e inteligíveis, próprios para serem transmitidos e explicados aos outros. Esta aptidão do entendimento para captar as relações de causalidade entre os objetos conhecidos mediatamente encontra a sua aplicação não só nas ciências da natureza (onde produz todas as descobertas), mas ainda na própria vida prática: toma então o nome de prudência (*Klugheit*), enquanto que do ponto de vista teórico se chama antes perspicácia (*Scharfsinn*), agudeza de espírito, sagacidade: a palavra *prudência*, na sua acepção restrita, designa o entendimento colocado a serviço da vontade. No entanto, estas ideias não se deixam limitar e definir rigorosamente; trata-se sempre na realidade de uma só e única função deste entendimento que se exerce em qualquer animal capaz de perceber por intuição os objetos no espaço. Considerada no seu mais alto ponto de desenvolvimento, tanto descobre nos fenômenos naturais a causa desconhecida de certo efeito dado — ela fornece assim à razão a matéria de onde esta retirará as suas concepções gerais ou leis do mundo — como, por aplicação de meios conhecidos a algum fim premeditado, inventa máquinas de uma engenhosa complicação; como, por fim, analisando os motivos da conduta, ou penetra e desfaz as mais hábeis intrigas, ou se serve de razões apropriadas aos diferentes caracteres para pôr os homens em movimento como puros autômatos, com

a ajuda de rodas e alavancas, para utilizá-los no cumprimento dos seus desejos.

A falta de entendimento é aquilo que se chama precisamente estupidez: é uma espécie de inaptidão para fazer uso do princípio da causalidade, uma incapacidade para captar de imediato as ligações quer entre causa e efeito, quer entre motivo e ato.

O homem sem inteligência não compreende nunca a conexão dos fenômenos, nem na natureza onde eles surgem espontaneamente, nem nas suas aplicações mecânicas onde estão combinados visando a um fim especial; também acredita facilmente na feitiçaria e nos milagres. Um espírito assim feito não nota que várias pessoas, aparentemente isoladas umas das outras, podem de fato agir em conformidade; ele deixa-se muitas vezes enganar e mistificar; não penetra nas secretas razões dos conselhos que lhe são dados ou dos juízos que ouve fazer: falta-lhe um dom, sempre o mesmo: a vivacidade, a rapidez, a facilidade de aplicar o princípio da causalidade, em uma palavra, a força do entendimento. O exemplo de estupidez mais surpreendente e mais interessante que já encontrei é o de um menino de onze anos que se encontrava num manicômio: era completamente idiota, sem contudo ser absolutamente privado de inteligência, visto que conversava e compreendia o que se lhe dizia; mas, quanto ao entendimento, estava abaixo da animalidade. Todas as vezes que eu aparecia ele observava atentamente uma luneta que eu usava pendurada ao pescoço e na qual se refletiam as janelas do quarto, com as árvores situadas por trás; isto causava-lhe sempre a mesma surpresa divertida e ele nunca deixava de vê-lo com uma nova admiração: é que era incapaz de conceber à primeira vista a causa desta reflexão da luz.

Nas diferentes espécies animais os graus do entendimento não são menos diversos do que na humanidade.

Em todas, e mesmo nos casos que se aproximam do reino vegetal, encontramos a quantia de entendimento necessária para passar da ação exercida sobre o objeto imediato à sua causa no objeto mediato; em outras palavras, todas possuem a intuição, ou apreensão do objeto. É esta faculdade que constitui o traço próprio do animal, que lhe permite mover-se segundo certos motivos, procurar ou pelo menos apanhar o seu alimento; o vegetal, pelo contrário, só se move na sequência de excitações que é obrigado a esperar e sem as quais está condenado a enfraquecer, incapaz que é de persegui-las e encontrá-las. Observa-se nos animais superiores

uma admirável sagacidade, no cão, por exemplo, no elefante, no macaco, na raposa de quem Buffon tão maravilhosamente descreveu a prudência. É fácil medir com bastante exatidão, nestas espécies mais perfeitas do que as outras, do que é capaz o entendimento privado de razão, isto é, do conhecimento através de conceitos abstratos: não o poderíamos apreciar tão bem a partir de nós mesmos porque em nós o entendimento e a razão unem-se e sustentam-se sempre. É a falta de razão no animal que nos faz considerar os sinais de entendimento que ele dá, tanto superiores como inferiores às nossas previsões.

Espantamo-nos, por exemplo, com a sagacidade daquele elefante que, levado para a Europa e tendo já atravessado um grande número de pontes, recusou um dia, contra o seu hábito, atravessar uma sobre a qual, todavia, ele tinha acabado de ver desfilar todo o grupo de homens e cavalos que o acompanhavam: a ponte parecia-lhe demasiado frágil para suportar um peso como o seu. Em compensação, não nos surpreendemos menos ao saber que os orangotangos mais inteligentes são incapazes de trazer madeira para manter o fogo que encontram por acaso e ao qual se aquecem: tal ideia supõe um grau de reflexão impossível sem os conceitos abstratos que lhes faltam. O conhecimento *a priori* da relação de causa e efeito, essa forma geral de todo entendimento, que deve ser atribuída aos animais, resulta do próprio fato de que este conhecimento é, para eles como para nós, a condição prévia de toda percepção do mundo exterior. Caso sejam exigidas outras provas mais características, considere-se, por exemplo, um jovem cão que não ousa, por mais vontade que tenha, saltar de uma mesa: não será porque ele prevê o efeito do peso do seu corpo, embora nunca o tenha experimentado na circunstância em questão? Contudo, na análise do entendimento animal devemos evitar atribuir-lhe aquilo que é apenas uma manifestação do instinto; o instinto, que difere profundamente em natureza do entendimento e da razão, produz muitas vezes efeitos análogos à ação combinada destas duas faculdades. Não é esta a ocasião para fazer uma teoria da atividade instintiva: este estudo deve encontrar lugar no segundo livro, onde se tratará da harmonia ou daquilo que chamamos teleologia da natureza.

A falta de entendimento, já o dissemos, chama-se estupidez; ver-se-á mais tarde que a não aplicação da razão na ordem prática representa a patetice, e a falta de poder de julgar, a parvoíce; enfim, a perda total ou

parcial da memória constitui a alienação. Tudo isto será abordado a seu tempo.

Aquilo que a razão reconheceu de uma maneira exata chama-se verdade: é sempre um juízo abstrato fundado sobre uma razão suficiente (*Dissertação sobre o princípio da razão*, § 29ss); aquilo que foi reconhecido, da mesma maneira, pelo entendimento chama-se realidade: é a passagem legítima do efeito produzido sobre o objeto imediato para a sua causa. À verdade opõe-se o *erro*, que é a ilusão da razão, assim como a realidade tem por contrário a aparência, ilusão do entendimento. O estudo pormenorizado de todas estas questões será lido na minha dissertação *Sobre a visão e as cores*. A aparência é produzida pelo fato de que uma só e mesma ação pode derivar de duas causas absolutamente diferentes, das quais uma age com frequência, a outra raramente: o entendimento que não tem critério para distinguir qual das duas produz o efeito num dado momento supõe que este deve ser atribuído à causa mais frequente; ora, como a operação do entendimento não é reflexiva nem discursiva, mas direta e imediata, esta causa completamente fictícia aparece falsamente como um objeto de intuição. Tal é pois a natureza da *aparência*.

Na dissertação citada mais acima, mostrei como podia produzir-se, como consequência de uma posição desacostumada dos órgãos dos sentidos, uma dupla percepção da visão ou do tato; esta explicação prova de uma maneira irrefutável que a intuição só existe pelo e para o entendimento. Existem muitos outros exemplos destas aparências ou ilusões do entendimento: o toco mergulhado na água e que parece partido; as imagens dos espelhos esféricos que se produzem um pouco atrás da superfície, se ela é convexa, e a uma grande distância para a frente quando ela é côncava; a lua que parece muito maior no horizonte do que no zênite: este efeito não resulta de forma alguma das leis da óptica visto que foi estabelecido, graças ao micrômetro, que a visão percebe a lua no zênite sob um ângulo visual um pouco maior do que no horizonte. É que o entendimento julga a lua e as estrelas como se se tratasse de objetos terrestres; atribui então ao afastamento a diminuição de brilho destes astros, de que avalia a distância segundo as leis da perspectiva aérea; é por esta razão que a lua é vista muito maior no horizonte do que no zênite, e que a própria abóbada celeste parece muito mais extensa no horizonte, onde ela parece baixar-se. É em consequência de uma apreciação não menos errônea, sempre a partir da perspectiva aérea, que as montanhas muito elevadas, cujo topo só é visível

no ar puro e transparente, nos parecem mais próximas de nós do que na realidade estão; a distância não é, aliás, diminuída senão à custa da altitude: é o fenômeno que o monte Branco oferece visto de Sallanches.

Todas estas aparências ilusórias se nos apresentam como resultados da intuição imediata, e não é nenhuma operação da razão que as pode dissipar: esta apenas tem poder contra o erro; a um juízo que não está suficientemente justificado ela oporá um contrário e verdadeiro; reconhecerá, por exemplo, *in abstracto*, que o que diminui o brilho da lua e das estrelas não é o afastamento, mas a existência de vapores mais espessos no horizonte; mas, apesar deste conhecimento completamente abstrato, a ilusão permanecerá idêntica em todos os casos acima citados, visto que o entendimento, que é absolutamente distinto da razão — faculdade de supererrogação no homem —, pode afetar, mesmo neste, um caráter irracional. Saber é a única função da razão; só ao entendimento, fora de toda a influência da razão, pertence a intuição.

§ 7

Às considerações precedentes talvez convenha acrescentar a seguinte: até aqui o nosso ponto de partida não foi tomado nem no objeto nem no sujeito, mas na representação, fenômeno em que estes dois termos estão já contidos e implicados; o desdobramento em objeto e sujeito é, com efeito, a forma primitiva, essencial e comum a toda representação. Foi unicamente esta última que consideramos; em seguida remetendo o leitor, quanto ao fundo das ideias, para o nosso precedente estudo, introdução natural deste livro, passamos em revista as outras formas — tempo, espaço e causalidade — que dependem da primeira: estas formas pertencem com propriedade ao objeto enquanto objeto; mas este, por sua vez, é essencial ao sujeito enquanto sujeito; daqui resulta que o tempo, o espaço e a causalidade podem também ser derivados do sujeito e conhecidos *a priori*: sob este ponto de vista, representam o limite comum do sujeito e do objeto. Todas estas formas, aliás, deixam-se reduzir a uma expressão comum, o princípio da razão, tal como o expus em detalhe na minha dissertação, preâmbulo necessário da presente obra. É por esta nova concepção que as minhas considerações diferem absolutamente das doutrinas formuladas até agora: estas doutrinas — que partiam sempre quer do objeto, quer do sujeito — esforçavam-se em seguida por explicar um pelo outro, em nome do princípio da razão; eu, ao contrário, subtraio à jurisdição deste princípio a relação do sujeito e do objeto, e apenas lhe deixo o objeto.

Poder-se-á pensar que esta repartição dos sistemas em duas categorias opostas deixa escapar a filosofia que apareceu nos nossos dias sob o nome de filosofia da identidade; esta, com efeito, para dizer a verdade, não toma como seu ponto de partida nem o objeto, nem o sujeito, mas um terceiro princípio, o absoluto, revelado através de uma intuição racional, princípio que não é nem objeto nem sujeito, mas identidade dos dois. Certamente não ousarei permitir-me ter uma opinião nem sobre esta augusta identidade, nem sobre o próprio absoluto, desprovido que sou de qualquer intuição racional; arriscarei contudo um juízo que me foi sugerido pelas próprias

declarações dos partidários desta intuição racional (visto que essas são coisas acessíveis mesmo aos profanos): sustento que a dita filosofia não está isenta do duplo erro assinalado na precedente oposição. Esta suposta identidade do sujeito e do objeto — identidade que, esquivando-se ao conhecimento, é descoberta apenas através de uma *intuição intelectual*, ou através de uma absorção no sujeito-objeto — não impede a filosofia em questão de ser atingida pelo duplo erro assinalado acima, que ela apresenta sob duas formas opostas. Com efeito, ela própria se divide em duas escolas: uma, o idealismo transcendental ou doutrina do eu de Fichte que, em nome do princípio da razão, tira o objeto do sujeito, como um fio que se desfiaria pouco a pouco; a outra, que é a filosofia da natureza, faz sair gradualmente o sujeito do objeto por um método dito de construção; se julgo esta construção, onde confesso não ver muito claro pelo pouco que disso compreendo, ela parece-me ser uma marcha progressiva regulada sob diversas formas pelo princípio da razão. Renuncio, aliás, a penetrar na ciência profunda que esta filosofia contém; desprovido que sou de qualquer intuição racional, qualquer doutrina que suponha tal intuição é para mim um livro fechado a sete chaves; e esta incapacidade vai tão longe que (coisa divertida de confessar) estes ensinamentos de tamanha profundidade dão-me sempre a impressão de enormes fanfarronadas, terrivelmente enfadonhas, ainda por cima.

Os sistemas que têm no objeto o seu ponto de partida tratam, em geral, o problema do mundo e das suas leis segundo os dados da intuição; todavia, a base das suas especulações nem sempre é esse mesmo mundo ou o seu princípio primeiro, a matéria. Vale mais, creio, por esta razão, repartir estes sistemas pelas quatro classes que distingui na minha *Dissertação*. À primeira, que adota como princípio o mundo real, pertenceriam Tales e os Jônios, Demócrito, Epicuro, Giordano Bruno e os materialistas franceses. À segunda, que toma como ponto de partida a noção completamente abstrata de substância realizada unicamente na definição que dela se dá, ligar-se-iam Spinoza e, antes dele, os Eleatas. A terceira classe, que escolhe como dado primeiro o tempo ou o número, compreenderia os pitagóricos e a filosofia chinesa do Yi-Jing. Finalmente, na quarta, para a qual o primeiro princípio é um ato livre motivado pelo entendimento, viriam colocar-se os escolásticos que professam a doutrina de uma criação *ex nihilo* resultante da vontade de um ser pessoal distinto do mundo.

A filosofia objetiva, quando ela se apresenta sob a forma do materialismo puro, é, sob o ponto de vista do método, a mais consequente de todas, aquela cujo desenvolvimento pode ser mais completo. Este sistema coloca antes de tudo a existência absoluta da matéria, e por consequência a do espaço e do tempo, suprimindo assim a relação da matéria com o sujeito, relação essa da qual, não obstante, a matéria tira a sua única realidade.

Depois, apoiado na lei da causalidade, que toma por uma ordem de coisas em si, por uma *veritas aeterna*, prossegue a sua marcha, saltando ainda sobre o entendimento, no qual e pelo qual apenas a causalidade existe.

Feito isto, procura descobrir um estado primitivo e elementar da matéria de onde possa tirar, através de um desenvolvimento progressivo, todos os outros estados, desde as propriedades mecânicas e químicas até a polaridade, a vida vegetativa e por fim a animalidade. Caso se suponha a empresa coroada de sucesso, o último elo da cadeia será a sensibilidade animal, ou o conhecimento, que aparecerá assim como uma simples modificação da matéria, modificação essa produzida em consequência da causalidade.

Admitamos que pudemos seguir até o fim e com o testemunho das representações intuitivas a explicação materialista; uma vez chegados ao topo, seríamos subitamente tomados desse riso inextinguível dos deuses do Olimpo, quando, despertando como de um sonho, fizéssemos, de repente, essa descoberta inesperada: que o último resultado tão penosamente adquirido, o conhecimento, estava já implicitamente contido no dado primeiro do sistema, a simples matéria; assim, quando, com o materialismo, nos imaginávamos a pensar a matéria, o que pensávamos na realidade era o sujeito que a representa para si, o olho que a percebe, a mão que a toca, o espírito que a conhece.

Neste momento revela-se esta surpreendente petição de princípio da doutrina, em que o último elo aparece inopinadamente como o ponto onde se fixa o primeiro; é uma cadeia sem fim e o materialismo parece-se com o barão de Münchhausen que, debatendo-se na água montado no seu cavalo, levanta-o com as suas pernas e levanta-se a si mesmo pela ponta da sua peruca puxada para a frente.

O absurdo intrínseco do materialismo consiste, pois, em tomar como ponto de partida um elemento objetivo que ele engendra finalmente no

termo das suas explicações. Este elemento objetivo ele o vê tanto na matéria considerada *in abstracto* como pura ideia, como na matéria já revestida da sua forma própria e tal como é dada na experiência, por exemplo, os corpos simples da química com as suas combinações elementares. Tal é a realidade que coloca como existindo em si e absolutamente, para daí fazer sair, em seguida, a organização e no fim o sujeito pensante; gaba-se de dar assim uma explicação tão completa quanto possível: a verdade é que toda existência objetiva está, de uma maneira ou de outra, condicionada, enquanto objeto, pelo sujeito e as suas formas, que ela contém sempre implicitamente; portanto, ela desaparece caso se suprima o sujeito pelo pensamento.

O materialismo é um esforço para explicar pelos dados mediatos o que é dado imediatamente. Ele considera a realidade objetiva, extensa, ativa, em uma palavra, material, como um fundamento tão sólido que as suas explicações não deixam nada a desejar, desde o momento que são apoiadas em tal princípio, corroborado ele mesmo pela lei da ação e da reação. Ora, esta suposta realidade objetiva é um dado puramente mediato e condicionado; ela tem apenas uma existência completamente relativa: a coisa, com efeito, deve passar primeiro pelo mecanismo do cérebro e ser transformada por ele, entrar em seguida nas formas do entendimento — tempo, espaço, causalidade — antes de aparecer, graças a esta última elaboração, como extensa no espaço e ativa no tempo. E é por um dado desta natureza que o materialismo se gaba de explicar o dado imediato da representação (sem o qual o primeiro não poderia existir) — que digo eu? —, a própria vontade, enquanto que é ela, pelo contrário, que torna inteligíveis todas estas forças primitivas cujas manifestações são reguladas pela lei da causalidade. A esta afirmação, de que o pensamento é uma modificação da matéria, será sempre permitido opor a afirmação contrária: de que a matéria é um simples modo do sujeito pensante. Em outras palavras, uma pura representação. Não é menos verdadeiro que a finalidade real e a forma ideal de qualquer ciência natural é uma explicação materialista das coisas, levada tão longe quanto possível. Ora, da ininteligibilidade reconhecida do materialismo resulta uma outra verdade que será objeto de considerações ulteriores: é que nenhuma ciência no sentido exato da palavra (quero dizer um conjunto de conhecimentos sistematizados com a ajuda do princípio da razão) está apta a fornecer uma solução definitiva, nem uma explicação completa da realidade; a ciência,

com efeito, não poderia penetrar até a essência íntima do mundo; ela não ultrapassa nunca a simples representação e, no fundo, apenas nos dá a ligação entre duas representações.

Toda a ciência repousa sobre dois dados fundamentais: o primeiro, o princípio da razão, sob qualquer uma das suas formas, servindo de princípio regulador; o segundo, o próprio objeto que ela estuda e que se apresenta sempre no estado de problema. É assim que a geometria tem como problema especial o espaço, e como regra a lei de existência no espaço; que a aritmética tem como problema o tempo, e como regra a lei de existência temporal; o problema da lógica assenta nas relações dos conceitos puros, ela tem como regra a lei da inteligibilidade; o problema da história são os atos humanos considerados no seu conjunto: a sua regra é a lei da motivação; a ciência da natureza, por fim, tem como problema a matéria, e como regra a lei da causalidade. O fim último da ciência é, pois, reduzir um ao outro, em nome da causalidade, todos os estados da matéria, que ela se esforça por reduzir, finalmente, a um estado único; em seguida, deduzi-los uns dos outros, e mesmo de um só, uma vez chegada ao termo das suas pesquisas.

A matéria aparece assim sob duas formas, que são como as extremidades opostas da ciência: a primeira, em que ela representa o objeto menos imediato; a última, o objeto mais imediato do sujeito pensante; em outros termos, a matéria no estado mais incerto e mais informe é a substância primitiva, por um lado, e, por outro, a organização humana. A ciência da natureza, sob o nome de química, trata da primeira; sob o nome de fisiologia, estuda a segunda. Mas até hoje nem um nem outro destes extremos pôde ser atingido; foi apenas entre os dois limites opostos que se chegou a alguma certeza. E as perspectivas que o futuro da ciência pode abrir são muito pouco encorajadoras. Os químicos supõem que a divisão qualitativa da matéria não poderia ir até o infinito, como a sua divisão quantitativa; nesta esperança, procuram restringir cada vez mais o número dos corpos simples de que contam ainda uns sessenta; admitindo que fossem reduzidos a dois, eles quereriam finalmente reduzi-los a um só. A lei de homogeneidade conduz, com efeito, à hipótese de um estado químico primordial da matéria que lhe pertenceria só a ela como propriedade particular, tendo precedido todos os outros: estes não lhe seriam essenciais do mesmo modo, e não se deveriam ver neles senão formas ou propriedades que ela pode revestir acidentalmente. Mas, como conceber agora que este

primeiro estado tenha alguma vez podido modificar-se quimicamente, já que não existia um segundo para agir sobre ele? Esta dificuldade é análoga, em química, àquela com que Epicuro se deparou em mecânica, quando precisou explicar o primeiro desvio produzido no movimento inicial do primeiro átomo; esta contradição que surge, por assim dizer, dela mesma, e que é tão impossível de evitar como de resolver, constitui uma verdadeira*antinomia* química; ela não está só, aliás, ao apresentar-se nesta extremidade da ciência da natureza; na outra extremidade aparece uma antinomia correspondente. Não há mais esperança de atingir o ponto de chegada da ciência do que lhe encontrar o ponto de partida, visto que é cada vez mais evidente a impossibilidade quer de reduzir um fenômeno químico a um fenômeno puramente mecânico, quer um estado orgânico a uma propriedade química ou elétrica. Os sábios, que recomeçam hoje em dia a embrenhar-se nesta antiga via de erro, ver-se-ão em breve obrigados a retroceder, cabeça baixa e sem dizer palavra, tal como os seus antecessores. Mas esta questão será mais amplamente desenvolvida no livro seguinte. É sobre o seu próprio terreno que a ciência da natureza encontra as dificuldades que aqui assinalei de passagem. Erigida em filosofia, apresenta-se além disso como uma explicação materialista das coisas: ora, vimos que, acabado de nascer, o materialismo traz no seu seio um germe de morte: suprime, com efeito, o sujeito e as condições formais do conhecimento implicitamente contidas tanto na matéria puramente inerte de que pretende partir como na matéria organizada onde se esforça por chegar. Não há absolutamente nenhum objeto sem um sujeito: tal é o princípio que condena para todo o sempre o materialismo. Sóis e planetas sem olhos para os verem, sem uma inteligência para os conhecer, são palavras que se podem pronunciar mas que representam qualquer coisa de tão inteligível como “bocado de ferro de madeira” (*sideroxylon*). No entanto, a lei da causalidade e os estudos sobre a natureza, aos quais ela serve de princípio regulador, conduzem-nos a esta conclusão certa que, na ordem do tempo, qualquer estado mais perfeito da matéria deve ser precedido de um estado menos perfeito: por exemplo, que os animais existiram antes do homem, os peixes antes dos animais que vivem sobre a terra e, antes deles, os vegetais; enfim, que, de uma maneira geral, o reino inorgânico foi anterior ao reino orgânico: a matéria primitiva teve pois que sofrer uma longa série de transformações antes que os primeiros olhos tivessem podido abrir-se. Contudo é bem a partir destes primeiros olhos uma vez abertos (fossem eles

de um inseto) que todo o universo tem a sua realidade; estes olhos eram, com efeito, os intermediários indispensáveis do conhecimento, apenas pelo qual e no qual o mundo existe, sem o qual é impossível sequer concebê-lo, visto que o mundo é apenas representação e, por conseguinte, tem necessidade do sujeito que conhece como suporte da sua existência. E mais: esta longa série de séculos cheia de inúmeras transformações, e durante as quais a matéria se elevava de forma em forma até o primeiro ser dotado de percepção, todo este tempo passado apenas poderia ser pensado na identidade de um sujeito consciente; com efeito, ele é apenas a série de representações deste último e a forma do seu conhecimento; sem ele perde toda a inteligibilidade e toda a realidade. Vemos pois que, por um lado, a existência do mundo inteiro depende do primeiro ser pensante, por muito imperfeito que tenha sido esse ser; por outro lado, não é menos evidente que esse primeiro animal pressupõe necessariamente antes dele uma longa cadeia de causas e de efeitos, de que ele próprio constitui um pequeno elo. Estes dois resultados contraditórios aos quais fomos forçosamente conduzidos poderiam, por sua vez, ser olhados como uma antinomia da nossa faculdade de conhecer, correspondente àquela que se apresenta na outra extremidade da ciência da natureza; quanto à quádrupla antinomia de Kant, ela será estudada na crítica da sua filosofia, que se encontra depois da presente obra; espero mostrar que ela é uma pura fantasmagoria sem nenhuma consistência.

A última contradição, a que fomos necessariamente conduzidos, é todavia resolvida pela seguinte consideração: pode-se dizer, falando a linguagem de Kant, que o tempo, o espaço e a causalidade pertencem não à coisa em si, mas ao fenômeno do qual são a forma, o que pode traduzir-se na terminologia que adoto: o mundo objeto, ou o mundo como representação, não é a única face do universo; é, por assim dizer, apenas a sua superfície: há, além disso, a face interna, absolutamente diferente da primeira, essência e núcleo do mundo e verdadeira coisa em si. É ela que estudaremos no livro seguinte e que designaremos pelo nome de *vontade*, sendo a vontade a objetivação mais imediata do mundo. O mundo como representação, o único que nos ocupa aqui, apenas existe, falando com exatidão, a partir do dia em que se abrem os primeiros olhos; com efeito, ele só poderia sair do nada em que estava mergulhado por meio do conhecimento. Anteriormente, sem estes olhos, isto é, fora de qualquer pensamento, nenhum tempo, nenhuma anterioridade eram possíveis. Não

resulta daí que o tempo tenha começado, visto que, pelo contrário, todo começo está nele; mas ele é, como se sabe, a forma mais geral do conhecimento, forma essa em que vêm agrupar-se, segundo a lei da causalidade, todos os fenômenos; por consequência, ele existe, com a sua dupla infinitude, desde o primeiro conhecimento; e, com efeito, o fenômeno que preenche este primeiro presente está necessariamente ligado por um laço de causalidade a uma série infinita de fenômenos no passado; este passado está, aliás, condicionado por este primeiro presente, que ele próprio condiciona enquanto presente.

Assim, o passado, tal como o primeiro presente que dele sai, dependem um e outro do sujeito pensante, sem o qual não seriam nada; todavia, é este passado que impede o presente em questão de aparecer como verdadeiramente primeiro, como se não tivesse atrás de si nenhum passado que o tivesse engendrado, como se fosse, em uma palavra, a própria origem do tempo; parece, pelo contrário, que ele sucede necessariamente a um passado, e isso segundo a lei de existência no tempo, do mesmo modo que o fenômeno que o enche deriva, segundo a lei da causalidade, de estados anteriores que se produziram nesse passado. Poder-se-ia, para os amantes de apólogos mitológicos mais ou menos engenhosos, comparar o começo do tempo, que todavia não começou, com o nascimento de Cronos $(\chi\rho\acute{o}\nu o\varsigma)$, o mais jovem dos Titãs que, tendo castrado o pai, pôs fim às produções monstruosas do céu e da terra, substituídas em breve pela raça dos deuses e dos homens.

Este desenvolvimento a propósito do materialismo, o mais consequente dos sistemas filosóficos que partem do objeto, tem ainda a vantagem de fazer sobressair bem a estreita dependência do sujeito e do objeto relativamente um ao outro; mostra também a sua insuperável contradição; tal resultado leva-nos a procurar a essência íntima do mundo como coisa em si, já não num dos dois termos extremos da representação, mas num elemento que dele difere inteiramente e não seja tocado por essa primitiva, radical, e também insolúvel contradição.

Em face da filosofia que parte do objeto para daí deduzir o sujeito, encontramos a doutrina oposta, que toma como princípio o sujeito, e se esforça por daí tirar o objeto. Mas se a primeira foi, até os nossos dias, representada por numerosos sistemas, da segunda apenas existe um espécime único e recente: é a doutrina de J.G. Fichte (se é que se pode chamar a isso uma doutrina); neste ponto de vista, pelo menos, ela merece ser assinalada, por mais fraco aliás que seja o seu valor intrínseco; no fundo é uma filosofia para rir; todavia, recitada com o ar mais grave e no tom mais sério do mundo, defendida, é preciso dizer também, com um ardor e uma eloquência pouco comuns contra muito frágeis adversários, pôde por um momento deslumbrar e iludir. Mas Fichte era completamente desprovido dessa seriedade de pensamento que, isenta de qualquer influência estranha, visa imperturbavelmente a um fim único, à verdade, tal como o são também, em geral, os filósofos seus semelhantes que se deixam modificar pelas circunstâncias. Como poderia ser de outro modo? É pelo esforço feito para se livrar de qualquer dúvida que o homem se torna filósofo, verdade que Platão exprime dizendo que θαυμάζειν μάλα φιλοσοφικὸν πάθος (“o espanto é o sentimento filosófico por excelência”). Mas o que distingue os verdadeiros filósofos dos falsos é que, nos primeiros, a dúvida nasce em presença da própria realidade; nos segundos, nasce simplesmente por ocasião de uma obra, de um sistema, em presença do qual se encontram unidos.

Tal foi precisamente o caso de Fichte; ele não se tornou filósofo senão a propósito da coisa em si de Kant; sem ela, ter-se-ia entregue possivelmente a outras ocupações, onde não lhe teria faltado maior sucesso, com o seu notável talento da palavra. Se tivesse penetrado um pouco mais profundamente no sentido do livro que o tinha feito filósofo, a *Crítica da razão pura*, teria compreendido que o verdadeiro espírito da doutrina está no pensamento seguinte: para Kant, o princípio da razão não é, como para a escolástica, uma*veritas aeterna* possuindo um alcance absoluto, independente da existência do mundo, anterior e superior a ele; este princípio só tem uma autoridade condicional e relativa, válida apenas na ordem fenomenal, qualquer que seja, aliás, a forma que reveste, quer ele se apresente como ligação necessária no tempo e no espaço, como lei da causalidade, ou como regra de conhecimento. Fichte, aliás, apercebeu-se que não é pela confiança que se deposita no princípio da razão que pode ser descoberta a essência íntima do mundo, a coisa em si; que assim só se

poderia atingir um elemento igualmente relativo e condicionado, o fenômeno, nunca o númeno. Viu, além disso, que este princípio não se aplica de modo nenhum ao sujeito, mas representa apenas a forma dos objetos, os quais, por conseguinte, não podem ser tomados por coisas em si; por fim, que o sujeito é colocado ao mesmo tempo que o objeto, e reciprocamente; por conseguinte, o objeto não pode ter como antecedente o sujeito e sair dele como da sua causa; inversamente é impossível ver no sujeito um consequente e um efeito do objeto. Mas nada disto entrou no espírito de Fichte: o único aspecto da questão que o impressionou foi a escolha do sujeito como ponto de partida da filosofia; este caminho tinha sido adotado por Kant para mostrar bem a impossibilidade de partir do objeto, que, nesse caso, se transformaria em coisa em si. Mas Fichte tomou o método pela própria doutrina a estabelecer, pelo fundamento do debate. Como todos os imitadores, julgou que, ao ir mais longe que o mestre, conseguiria ultrapassá-lo; e, nesta via, reeditou os erros cometidos em sentido inverso pelo antigo dogmatismo e que tinha precisamente suscitado a crítica kantiana; de modo que nenhuma mudança essencial foi desde então produzida na filosofia. Depois como antes, o antigo erro fundamental da metafísica — a suposição de uma ligação de causa e efeito entre o objeto e o sujeito — permanecia intacto e o princípio da razão conservava como antes a sua autoridade absoluta: a única diferença é que a coisa em si, em vez de residir como outrora no objeto, encontrava-se agora representada pelo sujeito; o caráter puramente relativo dos dois termos, que faz com que a coisa em si — isto é, a natureza íntima do mundo — deva ser procurada fora deles e não neles, e que impede qualquer realidade condicionada de representar a coisa em si, este caráter foi de novo desprezado, precisamente como antes da crítica kantiana. O princípio da razão permaneceu para Fichte, absolutamente como para os escolásticos, uma *veritas aeterna*, como se Kant nunca tivesse existido. Tal como acima dos deuses da Antiguidade reinava o eterno Destino, assim o Deus dos escolásticos está submetido a essas verdades eternas, verdades metafísicas, matemáticas e metalógicas, e também, segundo alguns, à autoridade da lei moral. Essas mesmas verdades não dependem de nada; é, pelo contrário, em virtude da sua necessidade que Deus e o mundo existem. Do mesmo modo, é em nome do princípio da razão colocado por Fichte no número dessas *veritates aeternae* que o eu é a causa do mundo, do não eu, do objeto que se torna então seu efeito e seu produto. Ele não teve nenhum cuidado de estudar e de

controlar mais de perto o princípio da razão. Se eu precisasse determinar a forma deste princípio a que Fichte recorreu para fazer engendrar o não eu pelo eu, como a aranha tira de si mesma a sua teia, diria que é a lei de existência no espaço. É necessário, com efeito, ligar a esta lei todas as deduções tão penosas que representam os processos pelos quais o eu produz e cria, a partir da sua própria substância, o não eu: apenas com esta condição, estas deduções — que preenchem o livro mais extravagante e, por consequência, o mais fastidioso que já foi escrito — adquirem uma sombra de sentido e uma aparência de valor.

A filosofia de Fichte, que, sob outro ponto de vista não merece nenhuma atenção, apenas tem interesse pelo contraste absoluto que esta doutrina recente patenteia com o antigo materialismo; assim como este último era o mais consequente dos sistemas que tomam o objeto como ponto de partida, também a concepção de Fichte é a mais rigorosa de todas as que adotam, como primeiro princípio, o sujeito. O materialismo não se apercebe que, ao colocar o mais simples objeto, ele coloca por isso mesmo o sujeito; por sua vez, Fichte não cuidou que com o sujeito (qualquer que fosse o nome pelo qual o chamasse) estava colocado o objeto, sem o qual o sujeito é inconcebível; além disso, qualquer dedução *a priori* — e, em geral, qualquer demonstração — repousa sobre uma necessidade, e qualquer necessidade sobre o princípio da razão: existir necessariamente ou resultar de uma causa dada são duas noções equivalentes; enfim, sendo o princípio da razão na realidade apenas a forma geral do objeto considerado como tal, esse princípio contém já implicitamente o objeto; não tendo aliás nenhum valor anteriormente à existência do objeto ou fora deste, não poderia engendrá-lo e construí-lo através de uma aplicação legítima. Em resumo, o vício comum da filosofia subjetiva, tal como o da filosofia objetiva, é implicar antecipadamente aquilo que cada uma pretende deduzir em seguida, o correlativo necessário do princípio adotado.

Eis como o curso do meu pensamento se distingue *toto genere* destas duas observações opostas: não parto do sujeito nem do objeto tomados separadamente, mas do fato da *representação*, que serve de ponto de partida a todo conhecimento e tem como forma primitiva e essencial o desdobramento no sujeito e no objeto; por sua vez a forma do objeto é representada pelos diversos modos do princípio da razão, e cada um deles regula tão perfeitamente a classe de representações colocada sob a sua autoridade que basta possuir o princípio para ter, ao mesmo tempo, a

essência comum à classe toda inteira; esta essência, com efeito, considerada como representação consiste unicamente na própria forma do princípio: assim, o tempo é apenas o princípio de existência sob o ponto de vista da duração, isto é, a sucessão; o espaço é apenas o princípio da razão determinado pela relação à extensão, ou seja, a posição; a matéria não é outra coisa senão a causalidade; o conceito (como veremos em breve) é tudo o que provém do princípio de conhecimento. Esta relatividade essencial e constante do mundo considerado como representação, relatividade inerente à sua forma geral (sujeito e objeto), assim como à forma derivada desta última (princípio da razão), este caráter, dizia eu, demonstra a necessidade de procurar em outro lugar, que não o próprio universo, e em outra coisa, que não a representação, a essência íntima do mundo; o livro seguinte estabelecerá que essa essência reside em um elemento que aparece, com não menos evidência do que a representação, em todo ser vivo.

Mas temos de considerar antes esta classe de representações que pertencem exclusivamente ao homem, e cuja forma comum é o conceito; a faculdade a que elas se ligam no sujeito é a razão, do mesmo modo que a sensibilidade e o entendimento, próprios de qualquer animal, se ligam às representações estudadas até aqui.

§ 8

Tal como se passaria da luz direta do sol para essa mesma luz refletida pela lua, vamos, após a representação intuitiva, imediata, que se garante a si mesma, considerar a reflexão, as noções abstratas e discursivas da razão de que todo conteúdo é tirado da intuição e que só têm sentido em relação a ela. Enquanto permanecermos no conhecimento intuitivo, tudo é para nós lúcido, seguro, certo. Aqui, nem problemas, nem dúvidas, nem erros, nenhum desejo, nenhum sentimento do além; repousa-se na intuição, plenamente satisfeito com o presente. Tal conhecimento basta-se a si mesmo: além disso, tudo aquilo que dele procede simples e fielmente, como a verdadeira obra de arte, nunca se arrisca a ser falso ou desmentido, visto que ele não consiste em uma interpretação qualquer, ele é a própria coisa. Mas com o pensamento abstrato, com a razão, introduzem-se, na especulação, a dúvida e o erro, na prática, a ansiedade e o arrependimento. Se, na representação intuitiva, a aparência pode por um instante deformar a realidade, no domínio da representação abstrata o erro pode reinar durante séculos, estender sobre povos inteiros o seu jugo de ferro, sufocar as mais nobres aspirações da humanidade, e fazer acorrentar, pelos seus papalvos e escravos, aquele homem que não pôde iludir. Ele é o inimigo contra o qual os maiores espíritos de todos os tempos tiveram que sustentar uma luta desigual, e as conquistas que eles puderam fazer a esse inimigo são os únicos tesouros do gênero humano. É, pois, útil, no momento de penetrar no seu domínio, atrair sobre ele a atenção. Foi dito muitas vezes que era preciso procurar a verdade, mesmo quando nisso não se via utilidade; a utilidade, com efeito, pode não ser imediata e aparecer quando menos se espera. Acrescentarei que é preciso denunciar e extirpar o erro, a qualquer preço, mesmo quando não se lhe apercebem os inconvenientes porque esses inconvenientes podem ser, eles também, indiretos e revelar-se inesperadamente. Todo erro traz em si uma espécie de veneno. Se é a inteligência e a ciência que fazem do homem o dono da terra, daí resulta que não há erros inofensivos, e ainda menos erros respeitáveis ou sagrados.

E, para tranquilizar aqueles que, de uma maneira ou de outra, aplicam a este nobre combate as suas forças e a sua vida, não poderia dispensar-me uma outra observação: é que o erro pode agir livremente enquanto a verdade não faz a sua aparição e atuar ao abrigo da noite como os mochos e os morcegos; porém mais depressa os mochos e os morcegos fariam o sol recuar para o oriente do que o erro passado chegaria a retomar o seu lugar e fazer abrir caminho à verdade uma vez reconhecida e abertamente proclamada. Tal é o poder da verdade; a sua vitória é lenta e penosa, mas uma vez alcançada, nada a poderá arrancar.

Existem, pois, por um lado, as representações estudadas até aqui, que, consideradas sob o ponto de vista do objeto, se podem reduzir ao tempo, ao espaço e à matemática, e, encaradas do ponto de vista do sujeito, se ligam à sensibilidade pura e ao entendimento, ou conhecimento através da causalidade; mas além destas representações há ainda no homem, e apenas no homem entre todos os hóspedes do universo, uma outra faculdade de conhecer, como uma nova consciência, que a linguagem chama, com uma infalível justeza, reflexão. Ela é, com efeito, apenas uma espécie de reflexo ou eco do conhecimento intuitivo; todavia, a sua essência e a sua constituição diferem completamente dos modos da intuição, e o princípio da razão, que é a regra de qualquer objeto, reveste aqui uma forma muito especial. Esta nova consciência, espécie de conhecimento em segundo grau, esta transformação abstrata de todo elemento intuitivo num conceito não intuitivo da razão, comunica só ao homem essa previdência (*Besonnenheit*) que distingue tão profundamente a sua inteligência da dos animais, e que torna a sua conduta tão diferente da vida dos seus irmãos desprovidos de razão. Ele os excede também muito, pelo seu poder e pela sua capacidade de sofrer.

Eles apenas vivem no presente, ele vive, além disso, no futuro e no passado; eles apenas satisfazem as necessidades momentâneas, ele prediz as que ainda não existem e providencia, através de mil instituições engenhosas, para um tempo em que talvez ele já não exista. Enquanto que eles são absolutamente dominados pela impressão presente, o homem pode, graças às noções abstratas, libertar-se do presente nas suas determinações. Além disso vêmo-lo combinar e executar planos concebidos antecipadamente, agir em nome de certas máximas, sem considerar as circunstâncias acidentais, nem as influências ambientais; ele pode, com a maior calma, tomar prudentes disposições a respeito da sua morte; ele é

capaz de dissimular até se tornar impenetrável e de levar consigo para o túmulo o seu segredo; ele tem, enfim, o poder de escolher realmente entre diversos motivos, visto que é apenas *in abstracto* que vários motivos podem ser apresentados simultaneamente na consciência, aparecer, pela comparação, a excluírem-se uns aos outros, e dar a medida da sua ação sobre a vontade, após o que o motivo mais forte acaba por vencer: ele torna-se a decisão refletida da vontade, à qual confere assim o seu caráter essencial. O animal, pelo contrário, só é determinado pela impressão do momento; apenas o receio de um castigo instantâneo pode conter os seus apetites, e esse receio, ao passar a hábito, determina imediatamente os seus atos: é toda a arte da domesticação.

O animal sente e percebe, o homem pensa e sabe; ambos *querem*. O animal comunica as suas sensações e o seu humor através de movimentos e de gritos; o homem desvenda ou esconde do outro os seus pensamentos com a ajuda da linguagem. A linguagem é o primeiro produto e o instrumento necessário da razão: também se vê em grego e em italiano a mesma palavra significar ao mesmo tempo a razão e a linguagem: *ὁ λόγος, il discorso*. Em alemão, *Vernunft* vem de *vernehmen* (compreender), que não é sinônimo de *hören* (ouvir), mas que significa a compreensão das ideias expressas pelas palavras. É apenas graças à linguagem que a razão pode realizar os seus maiores feitos, por exemplo, a ação comum de vários indivíduos, a harmonia dos esforços de milhares de homens num intento preconcebido, a civilização, o Estado; depois, por outro lado, a ciência, a conservação da experiência do passado, o agrupamento de elementos comuns num conceito único, a transmissão da verdade, a propagação do erro, a reflexão e a criação artística, os dogmas religiosos e as superstições. O animal apenas tem ideia da morte quando morre; o homem caminha todos os dias para ela com pleno conhecimento, e esta consciência derrama sobre a vida uma tinta de melancólica gravidade, mesmo para aquele que não compreendeu ainda que ela é feita de uma sucessão de aniquilamentos. Esta presciência da morte é o princípio das filosofias e das religiões; contudo, não se poderá dizer se elas alguma vez produziram a coisa mais inestimável na conduta humana, a livre bondade e a nobreza de coração. Os seus frutos mais evidentes são, do ponto de vista filosófico, as concepções mais estranhas e mais arriscadas; do ponto de vista religioso, os ritos mais cruéis e mais monstruosos, nos diferentes cultos.

Todos os séculos e todos os países são unânimes em reconhecer que todas estas manifestações do espírito, por mais variadas que elas sejam, procedem de um princípio comum, dessa faculdade essencial que distingue o homem do animal, chamada a razão, *ὁ λόγος, τὸ λογιστικόν, τὸ λόγιμον,* ou *ratio.* Todos os homens sabem reconhecer as manifestações da razão e, quando ela entra em conflito com outras, discernir o elemento racional do irracional; eles sabem também aquilo que não se pode nunca esperar mesmo do animal mais inteligente, sempre desprovido dessa faculdade.

Os filósofos de todos os tempos estão de acordo em ver na razão uma faculdade de conhecimento geral, e, além disso, destacam algumas das suas manifestações mais importantes, por exemplo, o domínio exercido pelo homem sobre os seus sentimentos e as suas paixões, o poder de julgar e de estabelecer princípios universais anteriores a qualquer experiência *etc.* Contudo, todas as suas teorias sobre a própria essência da razão são incertas, mal ordenadas, difusas, sem unidade e sem convergência; tanto fazem sobressair certa função como outra, e elas chegam assim a contradizer-se. Esta confusão é ainda agravada pela oposição primitiva que muitos estabelecem entre a razão e a revelação, oposição absolutamente estranha à filosofia. É extraordinário que até agora nenhum filósofo tenha sabido reduzir a qualquer função simples e fácil de reconhecer estas manifestações múltiplas da razão: esta função, que se encontraria em todas e serviria para explicá-las, constituiria verdadeiramente a essência íntima da razão. O sábio Locke (no *Ensaio sobre o entendimento humano,* livro II, cap. XI, § 10 e 11) assinala, muito claramente, a existência das noções abstratas e gerais, no homem, como o traço que o distingue do animal; Leibniz (nos *Novos ensaios sobre o entendimento humano,* livro II, cap. XI, § 10 e 11) adere a esta opinião que reproduz, por sua conta. Mas, quando Locke (no livro IV, cap. XVII, § 2 e 3) vem explicar a verdadeira teoria da razão, perdendo completamente de vista esse caráter essencial, se confunde numa enumeração vaga, incerta e incompleta de manifestações derivadas e parciais da razão; o próprio Leibniz, na parte da sua obra que corresponde à de Locke, não faz mais do que aumentar a confusão e a obscuridade. Kant também complicou e falseou a verdadeira noção da essência da razão. Mas se nos quiséssemos dar ao trabalho de percorrer, a propósito desta questão, os numerosos escritos filosóficos surgidos depois de Kant, reconheceríamos que, se os erros dos príncipes são a ruína dos Estados, os erros dos grandes espíritos estendem a sua influência funesta sobre gerações, sobre séculos

inteiros; parece que, crescendo e multiplicando-se com o tempo, elas engendram verdadeiros monstros intelectuais porque, nas palavras de Berkeley, *"Few men think, yet all have opinions"*.8

O entendimento, viu-se, tem apenas uma função própria: o conhecimento imediato da relação de causa e efeito; e a intuição do mundo real, assim como a prudência, a sagacidade, a faculdade de invenção são, evidentemente, apenas modos variados dessa função primitiva. Ora, o mesmo se passa com a razão; ela tem apenas uma função essencial, a formação dos conceitos: desta fonte única derivam todos os fenômenos que enumeramos mais acima e que distinguem a vida humana da vida animal; a distinção estabelecida em todos os tempos e em todos os lugares, entre o que é racional e o que o não é, tem o seu fundamento na presença ou ausência deste ato primitivo.9

---

8. "Tão poucos homens sabem pensar, não obstante, todos pretendem ter opiniões."

9. Comparar com este parágrafo os § 26 e 27 da *Dissertação sobre o princípio da razão.*

§ 9

Os conceitos formam uma classe especial de representações, inteiramente distintas das representações intuitivas de que se tratou até agora, visto que elas apenas existem no espírito humano. Além disso, é impossível chegar a um conhecimento intuitivo e absolutamente evidente da sua própria natureza; a ideia que se pode fazer é ela própria puramente abstrata e discursiva.

Seria, pois, absurdo exigir uma demonstração experimental, caso se entenda por experiência o mundo exterior e real, que é apenas representação intuitiva: é impossível colocar estas questões debaixo dos olhos ou apresentá-las à imaginação, como se fossem objetos perceptíveis aos sentidos. Concebem-se, não se percebem, e apenas os seus efeitos podem cair sob os domínios da experiência: a linguagem, por exemplo, a conduta refletida e ordenada, a ciência, enfim, com todos os resultados desta atividade superior. A linguagem, como objeto da experiência externa, é apenas, para falar com precisão, um telégrafo muito aperfeiçoado, que transmite com uma rapidez e uma delicadeza infinitas sinais convencionais. Mas qual é o valor exato destes sinais? E como conseguimos interpretá-los? Será que traduzimos instantaneamente as palavras do interlocutor em imagens, que se sucedem na fantasia com a velocidade do relâmpago, que se encadeiam, se transformam e se coloram diversamente, à medida que as palavras com as suas flexões gramaticais chegam ao pensamento? Mas então, que tumulto se daria na nossa cabeça durante a audição de um discurso ou durante a leitura de um livro!

As coisas, na realidade, não se passam assim: o sentido das palavras é imediata e exatamente compreendido sem que se produzam geralmente estas aparições de imagens na fantasia. É aqui a razão que fala à razão, sem nunca sair do seu domínio próprio. Aquilo que é transmitido e recebido por ela, são sempre noções abstratas, representações não intuitivas: estas são criadas uma vez por todas, e em muito pequeno número, aliás; e elas podem, em seguida, aplicar-se aos inumeráveis objetos do mundo real que

elas incluem e representam. Explica-se assim que o animal não seja capaz nem de falar nem de compreender, embora possua como nós órgãos da linguagem e as representações intuitivas: é porque as palavras designam esta classe particular de representações, correspondente à razão no sujeito, que elas não têm significado e são ininteligíveis para o animal. Assim, a linguagem, como qualquer outro fenômeno da competência da razão, e geralmente qualquer caráter que distingue o homem do animal, deve ser ligada com essa simples e única origem, os conceitos que não se devem confundir com as representações individuais no tempo e no espaço: trata-se aqui não das representações intuitivas, mas das representações abstratas e gerais. É somente em certos casos isolados que passamos do conceito à intuição; criamos, então, imagens destinadas a servir de símbolos aos conceitos, com os quais, aliás, elas nunca se ajustam exatamente. Estudei em detalhe essas espécies de representações na minha *Dissertação sobre o princípio da razão*, § 28; não tenho que repetir agora o que disse; pode-se comparar com a minha exposição o que Hume escreveu sobre o mesmo assunto, no décimo segundo dos *Ensaios filosóficos*, e Herder, na sua *Metacrítica* (obra bastante medíocre, aliás), 1ª parte. A ideia platônica, engendrada pela união da fantasia com a razão, é estudada sobretudo no terceiro livro da presente obra.

Os conceitos, embora radicalmente distintos das representações intuitivas, têm, contudo, com estas uma relação necessária, sem a qual eles não existiriam: esta relação constitui toda a sua essência e a sua realidade. A reflexão é apenas uma imitação, uma reprodução do mundo da intuição, embora seja uma imitação de uma natureza muito especial e completamente diferente do original, quanto à matéria da qual ela é formada. Além disso, pode-se dizer com muita exatidão que os conceitos são representações de representações. A mesma coisa se passa com o princípio da razão, que se reveste aqui de um caráter muito especial. Viu-se que a forma sob a qual ele rege toda uma classe de representações constitui e resume, por assim dizer, toda a essência dessa classe do ponto de vista representativo: o tempo, por exemplo, está totalmente na sucessão, o espaço na posição, a matéria na causalidade. Do mesmo modo, toda a essência dos conceitos que formam a classe das representações abstratas consiste unicamente na relação do princípio da razão que elas evidenciam; e como esta relação é aquela que constitui o próprio princípio do conhecimento, a representação abstrata tem assim, por essência, a relação que existe entre ela e uma outra

representação: esta serve-lhe, então, de princípio de conhecimento; mas a última pode também ser um conceito, isto é, uma representação abstrata, e ter, por sua vez, um princípio de conhecimento da mesma natureza. Todavia, a regressão não podia prosseguir até o infinito; há um momento em que a série de princípios de conhecimento deve chegar a um conceito que tem o seu fundamento no conhecimento intuitivo, visto que o mundo da reflexão repousa sobre o da intuição, de onde tira a sua inteligibilidade. A classe das representações abstratas distingue-se, portanto, da das representações intuitivas, pela seguinte característica: nas últimas, o princípio da razão exige apenas uma relação entre uma representação e uma outra da mesma classe; nas primeiras, ele requer, no fim, uma ligação do conceito com uma representação de uma outra classe.

O termo *abstrata* foi escolhido de preferência para designar aquelas noções que, segundo o que acaba de ser dito, não se ligam diretamente ao conhecimento intuitivo, mas contam com a ajuda de um ou vários conceitos; pelo contrário, chamou-se *concreta* àquelas que derivam imediatamente da intuição. Esta última denominação não é muito adequada às noções a que é aplicada: estas, com efeito, são sempre representações abstratas e não intuitivas. Esta terminologia foi adotada quando ainda só se tinha uma consciência muito vaga da diferença que ela devia sancionar. Pode-se, no entanto, conservá-la, tendo em conta a observação precedente. Podem-se citar como exemplos de *abstrata,* no verdadeiro sentido da palavra, pertencendo à primeira espécie, os conceitos de relação, de virtude, de exame, de começo etc.; e como exemplos das noções da segunda espécie, impropriamente chamadas *concreta,* as ideias de homem, de pedra, de cavalo *etc.* Se a metáfora não fosse um pouco arriscada, e por conseguinte um pouco ridícula, poder-se-ia, com bastante exatidão, comparar as *concreta*ao rés do chão, e as *abstrata* aos andares superiores, no edifício da reflexão.

Não é — como se diz muitas vezes que é — um caráter essencial, mas apenas uma propriedade secundária e derivada do conceito incluir um grande número de representações, intuitivas ou abstratas, das quais ele é o princípio de conhecimento, e que são pensadas ao mesmo tempo que ele.

Esta propriedade, embora exista sempre em potencial no conceito, não se encontra necessariamente na realidade; ela repousa sobre o fato de que o conceito é a representação de uma representação e deve todo o seu valor à relação que tem com essa outra representação; no entanto o conceito não se

confunde com ela, visto que esta pertence quase sempre a uma outra classe, à intuição, por exemplo; ela está submetida, como tal, às determinações do tempo, do espaço e a muitas outras que não fazem parte do próprio conceito; segue-se que as diversas representações que não oferecem senão diferenças superficiais podem ser pensadas ou subsumidas no mesmo conceito. Mas esta propriedade que o conceito possui de ser válido para vários objetos não lhe é essencial, é puramente acidental. Podem, pois, existir noções sob as quais uma única coisa real seria pensada; elas não são, por isso, menos abstratas e gerais, e não são, de modo nenhum, representações particulares e intuitivas.

Tal é, por exemplo, a ideia que se faz de uma cidade quando ela é conhecida apenas pela geografia; só se concebe, então, na verdade, uma única cidade, mas a noção que se forma poderia convir a muitas outras, diferentes em muitos aspectos. Assim, não é porque uma ideia é extraída de vários objetos que ela é geral; é, pelo contrário, porque a generalidade, em virtude da qual ela não determina nada de particular, lhe é inerente como a toda representação abstrata da razão, e é por isso que várias coisas podem ser pensadas sob o mesmo conceito.

Resulta destas considerações que todo conceito — que é uma representação abstrata e não intuitiva, por conseguinte sempre incompletamente determinada — possui, como se diz, uma extensão ou esfera de aplicação, e isto, mesmo no caso em que só existe um único objeto real correspondente a esse conceito. Ora, a esfera de cada conceito tem sempre qualquer coisa em comum com a de um outro; em outras palavras, pensa-se, com a ajuda desse conceito, uma parte do que é pensado com a ajuda do segundo, e vice-versa; todavia, quando os dois conceitos diferem realmente, cada um, ou pelo menos um dos dois, deve incluir qualquer elemento não encerrado no outro: tal é a relação do sujeito com o predicado. Reconhecer esta ligação é julgar. Uma das ideias mais engenhosas que se teve foi a de representar, com a ajuda de figuras geométricas, esta extensão dos conceitos. Godefroy Ploucquet teve verdadeiramente a primeira ideia; ele empregava, para este efeito, quadrados; Lambert, que veio depois dele, servia-se ainda de simples linhas sobrepostas; Euler levou o processo à sua perfeição, fazendo uso de círculos. Não saberia dizer qual é o último fundamento desta analogia tão exata entre as relações dos conceitos e as das figuras geométricas. O que é verdade é que há para a lógica uma preciosa vantagem em poder assim

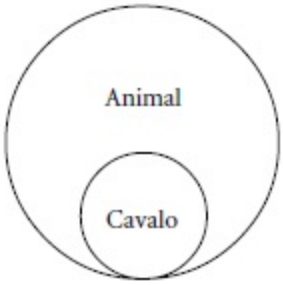
representar graficamente as relações dos conceitos entre si, mesmo do ponto de vista da sua possibilidade, isto é, *a priori.* Eis essas figuras:

1ª

As esferas de dois conceitos são rigorosamente iguais: tal é, por exemplo, a noção de necessidade e a da relação do princípio com a consequência, ou ainda a ideia de ruminantes e a de fissípedes; a de vertebrado e de animal de sangue quente (poder-se-ia, no entanto, contestar este exemplo, por causa dos anelídeos); isto são noções convertíveis. Representam-se, então, por um círculo único que indica indiferentemente uma ou outra.

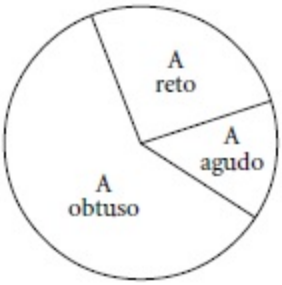
2ª

A esfera de um conceito encerra na totalidade a de um outro conceito.



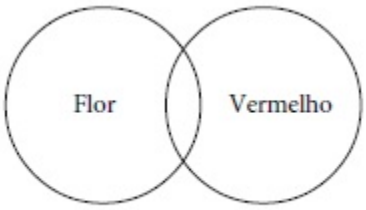
3ª

Uma esfera compreende duas ou mais que se excluem, estando elas próprias contidas na grande.



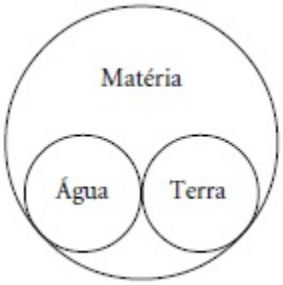
4ª

Duas esferas contêm cada uma, uma parte da outra.



5ª

Duas esferas estão encerradas numa terceira sem a preencherem.



A este último caso pertencem os conceitos cujas esferas não se comunicam diretamente, mas que um terceiro, mais extenso, compreende na sua circunscrição.

As diversas combinações possíveis de conceitos reduzem-se aos casos precedentes; pode-se daí deduzir toda a teoria dos juízos: conversão, contraposição, reciprocidade, disjunção (esta última a partir da terceira figura); tirar-se-ão do mesmo modo as qualidades dos juízos, sobre os quais Kant fundou as suas supostas categorias do entendimento. É preciso, no entanto, fazer uma exceção para a forma hipotética que não é uma simples combinação de conceitos, mas efetivamente uma síntese de juízos.

Uma última observação a fazer a propósito das diversas combinações de conceitos das quais se acabou de falar é que elas podem ainda unir-se entre si, por exemplo a quarta figura com a segunda. Quando uma esfera que compreende uma outra — quer na totalidade, quer apenas em parte — está por sua vez contida totalmente numa terceira, esta combinação representa o silogismo da primeira figura, síntese de juízos que permite afirmar que uma noção contida na totalidade ou em parte numa segunda está também numa terceira, em que aquela se encontra ela própria encerrada. E, do mesmo modo, se o silogismo conclui negativamente, a única maneira de indicá-lo, então, é imaginar duas esferas em que uma contém a outra, excluídas as

duas completamente de uma terceira. Quando um grande número de esferas se encaixam assim umas nas outras, obtêm-se longas séries silogísticas.

Este esquematismo dos conceitos já foi bastante convenientemente exposto em vários tratados para servir daqui em diante de base à teoria dos juízos e a toda a silogística; o seu ensino encontra-se muito simplificado e facilitado. Todas as regras, com efeito, podem, através deste procedimento, ser compreendidas, deduzidas e ligadas ao seu princípio. Contudo, não é necessário sobrecarregar a memória com esta multidão de preceitos, visto que se a lógica tem um interesse especulativo para a filosofia, ela é desprovida de utilidade prática. Pode dizer-se, na verdade, que a lógica desempenha, em relação ao raciocínio, o papel do estribilho na música, ou, para falar menos exatamente, o papel da ética em relação à virtude, ou da estética em relação à arte. É preciso, aliás, reconhecer que o estudo da ciência do belo não produziu ainda um único artista, não mais do que o estudo da moral um homem honesto. Muito tempo antes de Rameau, não se compunha já bela e boa música? Não é necessário conhecer a fundo harmonia para reconhecer as dissonâncias; também não é necessário saber lógica para não se deixar enganar pelos paralogismos. Deve-se confessar, no entanto, que as regras da harmonia são indispensáveis, se não para a apreciação, pelo menos para a composição de uma obra musical; a estética e a própria ética podem também, embora em menor grau, ter um interesse prático, com uma qualidade, é verdade, sobretudo negativa; não se deve, pois, negar-lhes qualquer utilidade. Não se poderá dizer o mesmo da lógica. Ela é, com efeito, apenas a forma abstrata de uma ciência, que cada um possui no estado concreto.

Também não há nenhuma necessidade de invocar as regras da lógica quer para evitar um paralogismo, quer para fazer um raciocínio correto; o maior lógico do mundo deixa-as completamente de lado quando raciocina realmente. A causa disso é fácil de apreender: qualquer ciência consiste em um sistema de verdades gerais e, por conseguinte, abstratas, em um conjunto de leis e de regras relativas a espécies determinadas de objetos. Cada fato particular desta ordem, que se apresenta em seguida, explica-se sempre por essas noções gerais, cujo valor foi reconhecido de uma vez por todas; é muito mais fácil, com efeito, aplicar assim uma regra comum a todos os casos do que estudar um isoladamente para lhe encontrar a origem: a ideia abstrata e geral, uma vez adquirida, é muito mais abordável do que o estudo empírico de um fenômeno particular. Quanto à lógica, é

precisamente o contrário. Ela é a ciência geral dos procedimentos da razão, analisados pela própria razão e erigidos em preceitos, depois de uma abstração operada sobre o pensamento. Mas ela possui estes procedimentos necessária e essencialmente; ela nunca se desviará, pois, deles, desde que fique entregue a si mesma. É, pois, mais fácil e mais seguro deixá-la, em cada caso, agir segundo a sua própria essência, do que impor-lhe, sob a forma de uma lei estranha e vinda de fora, uma ciência derivada precisamente do estudo dos procedimentos que lhe são naturais. Isto é mais fácil, visto que, se nas outras ciências a consideração da regra geral é mais simples do que o exame de um caso particular e isolado, com o raciocínio acontece o contrário: o procedimento que a razão aplica, como que contra ela, em cada circunstância dada é uma operação mais fácil que a concepção da lei que daí foi extraída, visto que aquilo que raciocina em nós é a própria razão. Este raciocínio completamente espontâneo é também mais seguro: o erro, com efeito, pode muitas vezes introduzir-se nas teorias ou nas aplicações da ciência abstrata; mas não existem operações primitivas da razão que se efetuem alguma vez contrariamente à sua essência e às suas leis. Daí esta consequência bastante estranha: nas outras ciências, é a regra geral que confirma a verdade do caso particular; em lógica, pelo contrário, é sempre o caso particular que verifica a regra; e o mais hábil lógico, caso observe, num caso dado, um desacordo entre a conclusão e o enunciado da regra, suspeitará mais da exatidão desta do que da verdade daquela.

Atribuir à lógica uma eficácia real seria querer deduzir penosamente de princípios gerais aquilo que se conhece em qualquer ocasião com uma certeza imediata: como se, para executar um movimento, se pensasse ser necessário consultar a mecânica; ou a fisiologia, para melhor digerir. Estudar a lógica, tendo em vista as suas vantagens práticas, seria querer ensinar o castor a construir o seu dique. Mas, embora tal ciência seja inútil, ela não deve deixar de ser mantida pelo interesse filosófico que apresenta, a título de conhecimento especial da essência e da marcha da razão. Ela merece, como estudo regularmente constituído, com resultados certos e definitivos, ser tratada por si mesma, como uma verdadeira ciência, independente de qualquer outra; ela tem direito a um lugar no ensino universitário.

Contudo, ela somente obtém todo o seu valor, na sua relação com o conjunto da filosofia, quando se liga à teoria do conhecimento, sobretudo do conhecimento abstrato e racional. Não é, pois, conveniente expô-la sob a

forma de uma ciência totalmente dirigida para a prática; ela não deveria conter unicamente as regras que presidem à conversão das proposições, à maneira de tirar as consequências dos princípios etc.; ela deveria tender sobretudo a explicar a natureza da razão e do conceito, e desenvolver sobretudo o princípio da razão, considerado como lei do conhecimento. A lógica é, para falar com propriedade, apenas uma amplificação desta última lei para o único caso em que o princípio que garante a verdade dos juízos não é nem empírico nem metafísico, mas puramente lógico ou metalógico. Seria pois necessário, ao lado do princípio da razão, diretor do conhecimento, enunciar as três outras leis fundamentais do pensamento, tão análogas a esse princípio, e que regulam os juízos com uma verdade metalógica: ter-se-ia assim uma técnica completa da razão. A teoria do pensamento puro — isto é, do juízo e do silogismo — deve ser exposta, como demonstramos, com a ajuda de figuras esquemáticas que mostram como se combinam as esferas dos conceitos: é desta representação gráfica que convém tirar, por via de construção, todas as regras das proposições e do silogismo. Há apenas um caso em que a lógica se pode aplicar à discussão: é quando se tem de convencer o adversário de sofismas feitos de propósito, mais ainda do que de paralogismos involuntários. Pode-se então designá-los pelo seu nome técnico. Ainda que afastemos aqui qualquer preocupação prática na exposição desta ciência, considerando-a unicamente na sua relação com o conjunto da filosofia, do qual ela é apenas um capítulo, não queremos de modo algum restringir-lhe o estudo mais do que está atualmente, visto que qualquer homem dos nossos dias que não quer estar desprovido dos conhecimentos mais essenciais nem deseja ser considerado um iletrado, um espírito inculto, deve ter estudado a filosofia especulativa. Esta necessidade impõe-se tanto mais que o nosso século é um século filosófico; o que não quer dizer que ele tenha uma filosofia própria, nem que tal estudo nele seja dominante; mas está maduro para a filosofia, ávido, por conseguinte, de ter uma: é o sinal de uma cultura elevada que marca um ponto característico na escala da civilização.

Por mais escassa que seja a utilidade da lógica, não se poderia contudo desconhecer que ela foi inventada em vista de uma aplicação prática. Eis como concebo a sua origem. O prazer de argumentar tinha-se tornado uma verdadeira mania entre os eleatas, os megáricos e os sofistas; e a discussão perdia-se quase sempre em confusões sem fim; ter-se-ia, pois, em breve sentido a necessidade de procedimentos metódicos, de que era necessário

formar uma ciência. A primeira observação que se fez, com toda a verossimilhança, foi que as duas partes deviam pelo menos admitir em comum alguma proposição acerca das questões debatidas, à qual se ateriam em toda a controvérsia. O método deve, portanto, ter começado pelo enunciado formal destas proposições que eram universalmente reconhecidas e que se colocavam no começo de qualquer pesquisa. Na origem, estes princípios comuns tinham por objeto, sem dúvida, apenas os próprios objetos de estudo.

Mas não se tardou a perceber que o espírito, nas conclusões que tirava dessas premissas admitidas em comum, obedecia a certas leis formais, sobre as quais se estava sempre de acordo, sem se ter discutido previamente; era natural ver nelas os procedimentos essenciais da razão, que representam o lado formal de qualquer pesquisa científica. Ainda que essas formas do pensamento não oferecessem nenhum domínio à dúvida nem à controvérsia, apareceu algum pedante com espírito sistemático que achou engenhoso e perfeito como método traduzir essas regras da discussão e essas leis invariáveis da razão em fórmulas tão abstratas como elas; foram colocadas no início do estudo, ao lado das afirmações comuns sobre o objeto em questão; formaram como que o código de qualquer discussão, ao qual esta se devia perpetuamente referir e conformar.

Procurando assim erigir em leis conscientes e enunciar expressamente as regras que tinham sido até aí reconhecidas por uma espécie de acordo tácito e aplicadas por instinto, encontraram-se as fórmulas mais ou menos exatas dos princípios lógicos, tais como o princípio da contradição, o da razão suficiente, o do terceiro excluído (*tertium non datur*), ou o axioma: *dictum de omni et nullo* (“o que é dito sobre tudo e sobre nada”); depois vieram as regras mais específicas do silogismo, como esta, por exemplo: *ex meris particularibus aut negativis nihil sequitur* (“nada resulta de meros particulares ou negativas”), ou esta outra: *a rationato ad rationem non valet consequentia*(“do raciocinado à razão não existe consequência”) *etc.* Os progressos nesta via foram bastante lentos e penosos até Aristóteles; pode-se avaliar pela forma confusa e forçada pela qual são expressas as verdades lógicas num grande número de diálogos platônicos; vê-se melhor ainda em Sextus Empiricus que nos conta as discussões dos megáricos sobre as leis mais simples e mais elementares da lógica e as dificuldades que eles tinham para dar conta disso (Sextus Empiricus, *Adversus mathematicos*, livro VIII, p. 112ss).

Aristóteles recolheu, pôs em ordem e corrigiu os resultados já adquiridos e levou o conjunto a um grau de perfeição incomparável. Se for observado quanto o progresso da cultura grega preparou e suscitou a obra de Aristóteles, dar-se-á pouco crédito a certos testemunhos de autores persas citados por Jones e com os quais ele concorda: resultaria dos textos invocados que Calístenes teria encontrado entre os hindus uma lógica completamente feita e a teria enviado a seu tio Aristóteles (*Asiatic Researches*, v. IV, p. 163).

Compreende-se como esta lógica aristoteliana, mesmo desfigurada pelos comentadores árabes, deve ter sido acolhida com entusiasmo nessa triste época da Idade Média, como ela foi colocada no próprio coração da ciência pelos doutores escolásticos, tão ávidos de disputas e alimentados somente de palavras e de fórmulas, desprovidos de qualquer ciência real. Decaída da sua primitiva dignidade, ela manteve, contudo, o crédito, até os nossos dias, a título de ciência independente, de um grande valor prático; no nosso próprio tempo, a filosofia kantiana — cujo verdadeiro ponto de partida se encontra na lógica, onde procura, antes de tudo, uma teoria da essência da razão — veio dar um interesse novo e merecido a este estudo.

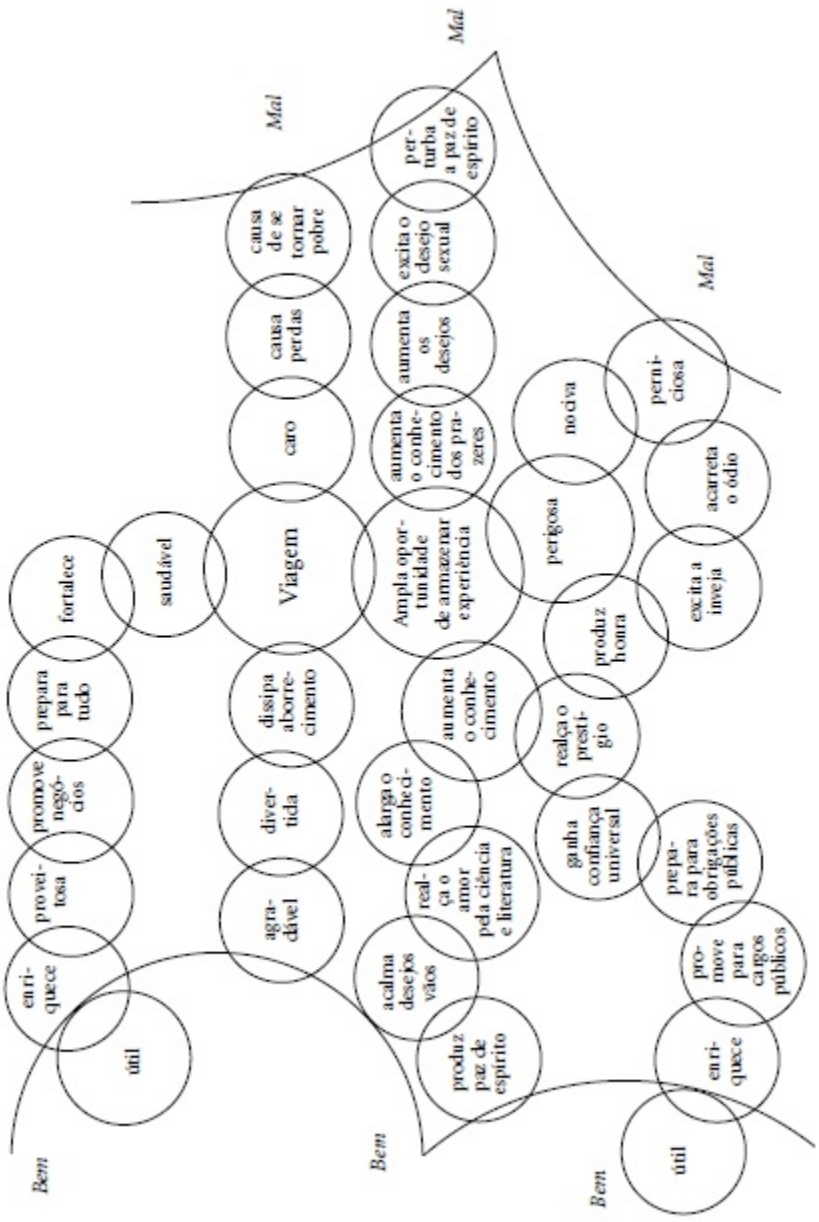
Sabe-se que, para operar uma dedução rigorosa, deve-se considerar atentamente a relação que existe entre as esferas dos conceitos; quando uma delas está realmente contida numa outra, e esta por sua vez numa terceira, só então é permitido afirmar que a primeira está na sua totalidade encerrada na terceira; a arte de persuadir, pelo contrário, repousa sobre uma consideração artificial das relações mútuas dos conceitos; estes, além disso, apenas são definidos num sentido favorável ao fim que nos propomos. Eis o artifício ao qual geralmente se recorre: quando a esfera do conceito que se considera está compreendida apenas em parte numa segunda, e o está também parcialmente numa outra completamente diferente, dá-se como totalmente contida em uma ou em outra, conforme o interesse daquele que fala. Trate-se da paixão, por exemplo: pode-se à vontade fazê-la entrar na ideia ou no conceito da força mais poderosa, do agente mais enérgico que existe no mundo, ou, pelo contrário, no conceito de desrazão, o qual se encontra encerrado no de fraqueza e de impotência. Pode-se, servindo-se sempre do mesmo procedimento, aplicá-lo a cada um dos conceitos que conduz a sequência do discurso.

Quase sempre, na circunscrição de um conceito se encontram várias esferas de outras ideias das quais cada uma contém alguma coisa do

domínio do primeiro conceito, mas com uma compreensão própria muito mais extensa; desta, tem-se o cuidado de apenas colocar em evidência a esfera onde se quer fazer entrar o primeiro conceito, omitindo e dissimulando todos os outros. É sobre tal escamoteação que se fundam, na verdade, todos os artifícios de persuasão e os sofismas mais sutis; quanto aos argumentos lógicos tais como o *mentiens*, o *velatus*, o *cornutus*, eles são demasiado excessivos para ter qualquer aplicação real. Não sei se alguma vez até agora se reduziu a essa suprema condição de possibilidade toda a arte da persuasão e da sofística, e ignoro se a colocaram na natureza especial do conceito, modo de conhecimento próprio da razão. Também me proponho, visto que o meu assunto me conduz aí, esclarecer esta questão, por mais fácil que pareça, através do quadro esquemático adiante; ver-se-á aí como as esferas dos conceitos, penetrando uma na outra, permitem passar, arbitrariamente, de uma noção qualquer a não importa qualquer outra.

Não queria, contudo, que, em virtude da confiança depositada neste quadro, se atribuísse a este pequeno esclarecimento apresentado de passagem mais importância do que a que ele autoriza.

Tomei como exemplo o conceito de viagem. A sua esfera estende-se pela de quatro outras, sobre cada uma das quais o orador pode insistir à sua vontade; estas, por sua vez, penetram em outras, algumas vezes em duas ou três ao mesmo tempo, através das quais aquele que fala pode dirigir-se, como se não tivesse outra via, para chegar finalmente ao bem ou ao mal, conforme o fim que ele se propõe. Importa apenas, ao passar de uma esfera a outra, ir sempre do centro (representado pelo conceito principal) para a periferia, sem nunca voltar atrás. Pode-se, conforme o fraco do auditor, apresentar esta sofística, quer num discurso seguido, quer nas formas rigorosas do silogismo.



Na realidade, na sua maioria, as argumentações científicas e sobretudo filosóficas não são, no fundo, organizadas de uma maneira diferente; como seria possível de outro modo que, em todos os séculos, tantas doutrinas erradas tenham sido não apenas aceitas (porque o próprio erro tem uma outra origem), mas ainda estabelecidas pela razão demonstrativa, doutrinas que mais tarde foram demonstradas como absolutamente falsas: tais são, por exemplo, a filosofia de Leibniz e Wolf, a astronomia de Ptolomeu, a química de Stahl, a teoria das cores de Newton *etc.*

§ 10

Por todos estes motivos, importa cada vez mais responder a esta questão: Como chegar à certeza, e como fundar juízos sobre os quais vão repousar o saber e a ciência — que nós consideramos, depois da linguagem e da razão, como o terceiro grande privilégio que nos vem dessa mesma razão.

Há qualquer coisa de feminino na natureza da razão: ela só dá quando recebeu. Dela mesma, apenas contém as formas vazias da sua atividade.

Assim, não há noções racionais perfeitamente puras a não ser os quatro princípios seguintes, aos quais concedemos uma verdade metalógica: o princípio de identidade, o princípio de contradição, o princípio do terceiro excluído e o princípio da razão suficiente. Com efeito, os outros elementos da lógica já não são noções racionais perfeitamente puras, visto que implicam as relações e as combinações das esferas de conceitos; mas os conceitos só existem depois das representações intuitivas: toda a sua realidade vem da sua relação com estas representações, que eles pressupõem, por conseguinte. Entretanto, como esta relação que os conceitos suportam tem menos interesse para o conteúdo determinado dos conceitos do que para a sua existência em geral, a lógica, no seu conjunto, pode ser considerada como a ciência da razão pura. Em todas as outras ciências, a razão obtém o seu conteúdo das representações intuitivas: nas matemáticas, ela o obtém das relações intuitivamente conhecidas, antes de qualquer experiência do espaço e do tempo; nas ciências naturais puras — isto é, naquilo que nós conhecemos antes de qualquer experiência acerca do curso da natureza — o conteúdo da ciência provém da razão pura, isto é, do conhecimento *a priori* da lei da causalidade e a sua ligação com as intuições puras do espaço e do tempo. Nas outras ciências tudo o que não é tirado das precedentes pertence à experiência. *Saber* significa em geral: ter no espírito, para reproduzi-los à vontade, juízos tais que o seu princípio da razão suficiente de conhecimento, isto é, o caráter pelo qual são reconhecidos como verdadeiros, esteja fora deles mesmos. Assim, só o conhecimento

abstrato constitui o saber; a condição do saber é, pois, a razão, e, pensando bem, não podemos dizer dos animais que eles sabem qualquer coisa, embora tenham o conhecimento intuitivo, e em uma medida correspondente à memória, ao mesmo tempo que a imaginação, como o provam os seus sonhos. Concedemos-lhes a consciência, cujo conceito, embora a palavra *consciência* venha de “ciência”, se confunde, por consequência, com o de *representação* em geral, de qualquer espécie que ela seja. Do mesmo modo atribuímos vida às plantas, mas não consciência. Saber é, pois, conhecer abstratamente, é fixar nos conceitos racionais noções que, de uma maneira geral, se adquiriram por outra via.

§ 11

Se é assim, o *sentimento* opõe-se naturalmente ao *saber*: o conceito que designa a palavra sentimento tem um conteúdo absolutamente negativo.

Ele quer dizer simplesmente que existe qualquer coisa atualmente presente na consciência — que não é nem um conceito, nem uma noção abstrata da razão.

Aliás, pode haver não importa o que sob o conceito de sentimento cuja extensão excessivamente grande abarca as coisas mais heterogêneas. Não se veria por que motivo elas se mantêm sob um mesmo conceito se não se reconhecesse que elas se conciliam sob um ponto de vista negativo: *não são conceitos abstratos*, visto que os elementos mais diversos, e mesmo mais opostos, se encontram reunidos neste conceito: por exemplo, o sentimento religioso, o sentimento do prazer, o sentimento corporal enquanto tato ou dor, enquanto sentimento das cores, dos sons, do seu acordo e do seu desacordo, sentimento de ódio, de horror, de vaidade, de honra, de vergonha, de justiça, de injustiça, sentimento do verdadeiro, sentimento estético, sentimento da força, da fraqueza, da saúde, da amizade, do amor *etc. etc.*

Apenas há entre eles um vínculo negativo: é o de não serem noções abstratas da razão; mas o fato é sobretudo chocante quando se resume sob este conceito a noção intuitiva *a priori* das relações do espaço e particularmente as noções puras do entendimento, e quando, ao falar de um conhecimento ou de uma verdade de que se tem apenas uma consciência intuitiva, se diz que se sentem. Para maior clareza, vou dar alguns exemplos tirados de livros recentes, visto que são uma prova evidente em apoio da minha explicação. Lembro-me de ter lido, na introdução de uma tradução alemã de Euclides, que era preciso deixar os principiantes desenhar todas as figuras, antes de lhes demonstrar qualquer coisa, porque eles *sentiam* assim a verdade geométrica, antes de a conhecer perfeitamente pela demonstração.

Do mesmo modo, na *Crítica da moral* de F. Schleiermacher, trata-se do sentimento lógico e matemático (p. 339), e do sentimento da identidade ou da diferença de duas fórmulas (p. 342). Além disso, na *História da filosofia* de Tennemann, é dito “sente-se muito bem a falsidade dos sofismas sem poder descobrir o vício do raciocínio” (v. 1, p. 361). É preciso considerar o conceito do sentimento no seu verdadeiro ponto de vista, e não omitir o caráter negativo, que constitui a sua própria essência; de outro modo, a extensão desmedida deste conceito e o seu conteúdo completamente negativo, muito estritamente determinado e muito exclusivo, dá lugar a uma multidão de mal-entendidos e de discussões. Como nós alemães temos um sinônimo exato da palavra *Gefühl* (sentimento), na palavra *Empfindung* (sensação), seria útil reservar esta última para as sensações corporais, consideradas como uma forma inferior do sentimento. A origem deste conceito do sentimento, conceito tão desproporcionado em relação aos outros, é a seguinte.

Todos os conceitos — e as palavras não designam outra coisa senão conceitos — existem apenas para a razão, e procedem dela. Com eles se é colocado apenas num ponto de vista unilateral. Mas deste ponto de vista, tudo que está próximo parece-nos ter um sentido e ser-nos dado como positivo; tudo que se afasta, pelo contrário, parece-nos confuso e, em breve, apenas o encaramos como negativo. É assim que cada nação trata as outras de “estrangeiras”; o grego via bárbaros em todo lado; para o inglês, tudo que não é inglês é “continental”. O crente chama ao resto dos homens heréticos ou pagãos; o nobre, plebeus; o estudante, filisteus *etc.* A própria razão, por estranho que isso pareça, está exposta a esta estreiteza, pode-se mesmo dizer a esta grosseira e orgulhosa ignorância, quando inclui no conceito de sentimento toda modificação da consciência que não faz diretamente parte do seu modo de representação, isto é, que não é um conceito abstrato. Ela carregou o erro até agora; como não se deu conta da sua experiência através de uma análise dos seus próprios princípios fundamentais, enganou-se acerca da extensão do seu domínio, onde se expôs a mil mal-entendidos a esse respeito, de tal modo que se chegou a estabelecer uma faculdade especial do sentimento e a construir teorias sobre ele.

§ 12

O saber, tal como o definimos — opondo-o ao seu contrário, o conceito do sentimento —, é o conhecimento abstrato, isto é, o conhecimento racional.

Mas como a razão se limita sempre a trazer diante do conhecimento o que foi percebido em outro lugar, não alarga, para falar com propriedade, o nosso conhecimento, mas dá-lhe uma outra forma: assim, tudo que era intuitivo, tudo que era conhecido *in concreto* é conhecido como abstrato e como geral. Isso é muito mais importante do que se poderia crer à primeira vista a julgar por esta simples expressão, visto que para conservar definitivamente, para comunicar o conhecimento, para fazer dele um emprego seguro e variado, é preciso que ele seja uma ciência, um conhecimento abstrato.

O conhecimento intuitivo vale sempre só para um caso isolado, vai ao mais próximo e para aí, visto que a sensibilidade e o entendimento apenas podem abarcar corretamente um único objeto de cada vez. Qualquer atividade contínua, complexa, metódica deve proceder de princípios, isto é, do saber abstrato, e ser dirigida por ele. Assim — para tomar um exemplo —, o conhecimento que o entendimento tem das relações de causa e efeito é mais perfeito, mais profundo, mais adequado do que o que se pode ter pensando-as *“in abstracto”* ; só o entendimento conhece por intuição, de uma maneira imediata e perfeita, o modo de ação de uma roldana, de uma roda de engrenagem, a maneira como uma abóbada repousa sobre ela mesma *etc.*

Mas por causa deste caráter próprio do conhecimento intuitivo, que acabamos de indicar, de valer unicamente para o presente, o simples entendimento não chega para a construção de máquinas ou de edifícios: é preciso introduzir aí a razão, colocar conceitos abstratos em lugar de intuições, servir-se deles para dirigir o trabalho, e, se eles são justos, o sucesso seguir-se-á. Do mesmo modo, conhecemos perfeitamente pela intuição pura a natureza e as leis de uma parábola, de uma hipérbole, de

uma espiral; mas, para fazer uma aplicação segura, na realidade, deste gênero de conhecimento, é preciso que ele se torne um conhecimento abstrato e que perca todo o caráter intuitivo, para obter em troca toda a certeza e toda a precisão do saber abstrato. Todo o cálculo diferencial não aumenta em nada o nosso conhecimento das curvas; ele não contém nada mais do que aquilo que estava já na simples intuição pura; mas ele muda o modo de conhecimento e transforma a intuição nesse conhecimento abstrato, que é tão fecundo sob o ponto de vista da aplicação. Aqui apresenta-se uma particularidade da nossa faculdade de conhecer, que não se pôde distinguir até agora bem precisamente, atendendo a que a diferença entre o conhecimento intuitivo e o conhecimento abstrato não estava ainda marcada de uma maneira perfeitamente clara.

É que as relações de espaço não podem entrar, diretamente e sem modificação, no conhecimento abstrato; ele só pode apropriar-se das grandezas temporais, isto é, dos números. Só os números podem ser expressos em conceitos abstratos, que lhes correspondem exatamente, mas não as quantidades no espaço. O conceito de *mil* é tão diferente do conceito de *dez* como duas quantidades de tempo diferem entre si na intuição; pensando *mil*, pensamos no múltiplo determinado de dez, ao qual o podemos reduzir, para facilitar a intuição no tempo; em outros termos, podemos contá-lo. Mas entre o conceito de uma légua e o de um pé não há nenhuma diferença precisa e que corresponda a essas duas quantidades, se não representamos intuitivamente um e outro, e se não recorremos aos números. Eles apenas oferecem à nossa razão uma noção de quantidade extensa no espaço, e, para poder compará-los de uma maneira suficiente, é preciso recorrer à intuição do espaço, e por consequência abandonar o terreno do conhecimento abstrato, ou então é preciso pensar a diferença em números. Quando, portanto, se quer ter um conhecimento abstrato das noções de espaço, elas devem primeiro ser traduzidas em relações de tempo, isto é, em números: eis por que motivo é a aritmética, e não a geometria, que é a ciência geral das quantidades; e para que a geometria possa ser ensinada, para que ela tenha precisão e se torne aplicável na prática, ela deve traduzir-se aritmeticamente. Pode-se pensar, mesmo *in abstracto,* uma relação de espaço como tal, por exemplo: “o seno cresce com o ângulo”; mas se é preciso indicar a grandeza desta relação, então é necessário recorrer aos números. O que faz com que as matemáticas sejam tão difíceis é a necessidade em que nos encontramos de traduzir o espaço,

com as suas três dimensões, em noções do tempo, que apenas tem uma, todas as vezes que se quer conhecer abstratamente (isto é, saber, e não simplesmente conhecer intuitivamente) as relações no espaço. Basta, para nos convencermos disso, comparar a intuição das cores com o seu cálculo pela análise, ou então as tábuas de logaritmos das funções trigonométricas com o aspecto intuitivo das relações variáveis entre os elementos do triângulo que esses logaritmos exprimem. Quantas combinações imensas de algarismos, quantos cálculos fatigantes não foram necessários para exprimir *in abstracto* o que a intuição capta imediatamente, totalmente, e com a maior exatidão, isto é: que o cosseno decresce à medida que o seno cresce; que o cosseno de um dos ângulos é o seno do outro; que há uma relação inversa de crescimento e de decréscimo entre os dois ângulos etc.; a que ponto, se o posso dizer, o tempo, com a sua *única* dimensão, não teve de se submeter à tortura, para chegar a reproduzir as três dimensões do espaço!

Mas isso era necessário, se queríamos ter, no interesse da aplicação, uma redução das relações do espaço em conceitos abstratos! Era impossível fazer esta redução imediatamente; não se podia chegar lá senão por meio da quantidade própria do tempo, isto é, do número, único conceito que se podia fazer entrar diretamente no conhecimento abstrato. Uma coisa bem digna de nota é que o espaço é tão apropriado à intuição — e, graças às suas três dimensões, permite abarcar as relações mais complicadas — quanto ele se esquiva do conhecimento abstrato. Pelo contrário, o tempo reduz-se facilmente a conceitos abstratos, mas oferece muito pouco à intuição; a nossa intuição dos números no seu elemento essencial, a sucessão pura, independentemente do espaço, vai, quando muito, até dez; acima de dez, não temos mais do que conceitos abstratos, sendo o conhecimento intuitivo dos números impossível para além de dez; em compensação, ligamos a cada nome de número e a cada sinal algébrico uma ideia abstrata muito precisa.

Notemos aqui que muitos espíritos só se satisfazem completamente com o conhecimento intuitivo. O que eles procuram é uma representação intuitiva das causas da existência no espaço, e das suas consequências. Uma demonstração de Euclides, ou a solução aritmética de um problema de geometria no espaço, deixa-os indiferentes. Outros espíritos, pelo contrário, só se prendem aos conceitos abstratos, úteis para a aplicação e o ensino. Têm a paciência e a memória necessárias para os princípios abstratos, as fórmulas, as deduções encadeadas em silogismos, para os cálculos, cujos

símbolos representam as abstrações mais complicadas. Estes querem saber, aqueles querem ver; a diferença é característica.

O que dá valor à ciência, ao conhecimento abstrato, é que ele é comunicável, e é possível conservá-lo, uma vez fixado: é apenas por isto que ele é de uma importância incalculável para a prática. Pode-se adquirir, com a ajuda do simples entendimento, um conhecimento intuitivo imediato da relação causal das modificações e dos movimentos dos corpos naturais, e contentarmo-nos plenamente com ele; mas só o podemos comunicar quando o fixamos nos conceitos. Mesmo para a prática, o conhecimento intuitivo é suficiente, quando se está sozinho a aplicá-lo, e quando se aplica enquanto ele está ainda vivo; já não é suficiente quando se tem necessidade de outrem para aplicá-lo, ou quando essa aplicação só se apresenta em certos intervalos, e é preciso, por conseguinte, um plano determinado. Por exemplo, um hábil jogador de bilhar pode ter um conhecimento perfeito das leis do choque dos corpos elásticos — conhecimento adquirido só com a ajuda do entendimento. Este conhecimento chega-lhe perfeitamente para a intuição imediata. Mas só o sábio que se ocupa de mecânica tem, com propriedade, a ciência dessas leis, isto é, um conhecimento *in abstracto.* Mesmo para a construção das máquinas, podemos contentar-nos com o simples conhecimento intuitivo do entendimento, quando o inventor da máquina está sozinho a executá-la, como aconteceu muitas vezes a trabalhadores industriais e sem cultura científica. Mas quando é preciso empregar vários homens, e agir com o conjunto e em diversos momentos, para executar um trabalho mecânico, uma máquina, ou um edifício, aquele que o dirige deve ter feito antecipadamente um plano *in abstracto*: é apenas graças à razão que é possível tal concurso de atividades. É de notar que este primeiro modo de atividade que consiste em executar sozinho um trabalho contínuo pode ser importunado pelo conhecimento científico, isto é, pelo emprego da razão, da reflexão. É o que acontece ao bilhar e à esgrima; o mesmo acontece quando se canta, ou quando se afina um instrumento. Aqui, o conhecimento intuitivo deve guiar imediatamente a atividade. Quando a reflexão a atravessa, torna-a incerta, dividindo a atenção e perturbando o indivíduo. É por isso que os selvagens e os homens pouco cultos, que não têm o hábito do pensamento, executam certos exercícios do corpo, combatem os animais ferozes, lançam as setas com uma segurança e uma rapidez que o europeu refletido não saberia igualar, visto que a sua reflexão o faz hesitar e contemporizar. Procura, por exemplo, encontrar o

ponto exato, o bom momento, em relação a dois extremos igualmente maus. O homem da natureza encontra-os imediatamente, sem essas tentativas da reflexão. Do mesmo modo, para mim é inútil saber indicar *in abstracto*, em graus e em minutos, o ângulo sob o qual devo manter a minha navalha de barba, se não o conheço intuitivamente, isto é, se não o tenho na mão. O emprego da razão é também funesto à compreensão da fisionomia. Só o entendimento pode apreendê-la imediatamente. Como se diz, só se pode *sentir* a expressão, a significação dos traços, ou, em outros termos, não se pode reduzi-la a conceitos abstratos. Cada homem possui uma ciência imediata e intuitiva da fisionomia, e um patognomônico próprio; no entanto, uns apreendem mais facilmente do que outros esta *signatura rerum.* Mas um conhecimento *in abstracto* da fisionomia não pode nem constituir uma ciência nem ensinar-se como tal, visto que os seus cambiantes são tão tênues, que o conceito não pode descer até eles. É por isso que, entre esses cambiantes e o saber abstrato, existe a mesma relação que se verifica entre um mosaico e um quadro de Van der Werft ou de Denner. Por mais primoroso que seja o mosaico, as pedras são nitidamente distintas, e por consequência não pode haver transição entre as tintas. Do mesmo modo, em vão se subdividiriam os conceitos até o infinito: a sua fixidez e a precisão dos seus limites tornam-nos incapazes de atingir as tênues modificações da intuição — é esse o ponto importante no exemplo particular da fisiognomonia.[10]

Esta mesma propriedade dos conceitos que os torna semelhantes às pedras de um mosaico, e em virtude da qual a intuição permanece sempre a sua assíntota, impede-os também de produzir qualquer coisa de bom no domínio da arte. Se um cantor ou um virtuoso quiser regular a sua execução pela reflexão, está tudo acabado para ele. Acontece o mesmo com o compositor, o pintor, o poeta. O conceito é sempre estéril para a arte; pode, quando muito, regular-lhe a técnica: o seu domínio é a ciência. No nosso terceiro livro, aprofundaremos esta questão, e demonstraremos como a arte propriamente dita procede do conhecimento intuitivo, e nunca do conceito. Sob o ponto de vista da conduta e do encanto das maneiras, o conceito só tem ainda um valor negativo; ele pode reprimir as saídas grosseiras do egoísmo e da bestialidade; a cortesia é o seu trabalho feliz; mas tudo que atrai, tudo que agrada, tudo que seduz no exterior, as maneiras, o amável e o amigável, pelo contrário, não podem proceder do conceito.

Assim que a intenção transparece, ela desagrada.
(Goethe, *Tasso*, 2, I)

Qualquer dissimulação é obra da reflexão; mas ela não pode durar: *“nemo potest personam diu ferre fictam”*, diz Sêneca no tratado *Sobre a clemência*: a maior parte das vezes ela se trai e falha a sua finalidade. Na grande competição vital, em que é preciso decidir-se rapidamente, agir com audácia, agarrar prontamente e com força, a razão pura é certamente necessária, mas pode estragar tudo, se consegue obter o domínio, isto é, se detém a ação intuitiva, espontânea do entendimento, que nos faria encontrar e tomar imediatamente a boa decisão, e se assim conduz à indecisão.

Enfim, a virtude e a santidade também não derivam da reflexão, mas das próprias profundezas da vontade e das suas relações com o conhecimento.

Esclareceremos em outra parte esta questão; quero apenas enfatizar aqui que os dogmas que se relacionam com a moral podem ser os mesmos na razão de todas as nações, mas que a ação difere em cada uma e vice-versa.

A ação, como a palavra, obedece ao sentimento: o que quer dizer que não é regida pelos conceitos, no que diz respeito ao seu conteúdo moral. Os dogmas ocupam a razão ociosa, e a ação prossegue o seu curso sem se ocupar deles; ela não se rege pelos conceitos abstratos, mas pelas máximas tácitas, cuja expressão constitui precisamente todo homem. Além disso, os dogmas religiosos dos povos podem ser diferentes: qualquer boa ação não é diminuída se acompanhada por uma satisfação secreta, e qualquer má ação, por um perpétuo remorso. Nenhuma zombaria do mundo poderá abalar a primeira; nenhuma absolvição dos confessores poderá acalmar a segunda. No entanto, não devemos esconder que, na experiência, a intervenção da razão não é inútil ao homem virtuoso; mas a razão não é a fonte da virtude; a sua ação é completamente secundária: consiste em manter as resoluções uma vez tomadas, em recordar as regras de conduta para pôr o espírito em guarda contra as fraquezas do momento, e dar mais unidade à vida. O papel da razão é o mesmo no domínio da arte, em que ela não é a faculdade essencial; ela limita-se a manter a execução, visto que o gênio não está sempre acordado, e a sua obra, no entanto, deve ser completada em todas as partes e formar um todo.

10. Por consequência, sou de opinião que a fisiognomonia não pode ir longe se pretende permanecer segura; deve limitar-se a formular algumas regras muito gerais, por exemplo: é na fronte e nos olhos que reside a inteligência; é na boca e na parte inferior do rosto que se revelam o caráter e as manifestações do querer.

— A fronte e os olhos explicam-se mutuamente: não se compreende uma sem ter visto os outros. — O gênio implica uma fronte alta e nobremente arqueada; mas a recíproca é muitas vezes falsa. — De uma fisionomia jovial pode concluir-se por uma natureza espiritual com tanta mais certeza do que se o rosto é mais feio; do mesmo modo, de uma fisionomia pateta poderá concluir-se muito mais seguramente pela patetice do que se o rosto é mais belo, visto que a beleza, na medida em que é própria do tipo humano, traz já em si uma expressão de clareza intelectual; é o contrário quanto à fealdade.

§ 13

Todas estas considerações tanto sobre a utilidade como sobre os inconvenientes do emprego da razão não têm outra finalidade senão mostrar claramente que o saber abstrato, puro reflexo da representação intuitiva, sendo completamente baseado nela, não lhe é idêntico a ponto de suprimi-la. Não lhe corresponde mesmo nunca exatamente. É por isso que, como vimos, muitas ações humanas só se realizam com a ajuda da razão e da reflexão; outras, pelo contrário, têm aversão ao emprego destas duas faculdades. Esta impossibilidade de reduzir o conhecimento intuitivo ao conhecimento abstrato, em virtude da qual um se aproxima sempre do outro, como o mosaico da pintura, é a base de um fenômeno muito digno de atenção, que pertence, como a razão, exclusivamente ao homem, e para o qual se procuraram até agora numerosas explicações, sempre insuficientes: pretendo falar do riso. Por causa dessa origem, não podemos abster-nos de dar aqui alguns esclarecimentos, embora eles retardem de novo o nosso andamento.

O riso não é nunca outra coisa senão a falta de concordância — subitamente constatada — entre um conceito e os objetos reais que ele sugeriu, seja de que modo for; e o riso consiste precisamente na expressão desse contraste. Produz-se muitas vezes quando dois ou vários objetos reais são pensados através de um mesmo conceito e absorvidos na sua identidade e, após isto, uma diferença completa em todo o resto mostra que o conceito só lhes convinha sob um único ponto de vista. Rimo-nos também, muitas vezes, quando descobrimos de repente uma discordância notável entre um objeto real único e o conceito no qual ele foi subsumido com razão, mas num único ponto de vista. Quanto mais forte é a subsunção de tais realidades no conceito em questão, tanto mais, além disso, o seu contraste com ele será considerável e claramente distinto, e, por outro lado, mais poderoso será o efeito ridículo que brotará desta oposição. O riso produz-se, pois, sempre na sequência de uma subsunção paradoxal, e, por

consequência, inesperada, quer se exprima por palavras ou por ação. Eis, em resumo, a verdadeira teoria do riso.

Não vou ficar aqui contando anedotas em apoio à minha teoria, visto que ela é tão simples e tão fácil de entender que não precisa disso, e as recordações do leitor, como provas ou comentários, terão exatamente o mesmo valor. Mas esta teoria afirma e prova, ao mesmo tempo, a distinção que se deve estabelecer entre as duas espécies de riso. Primeiramente, esta distinção sobressai bem, com efeito, da dita teoria: ou, dois ou vários objetos reais, duas ou várias representações intuitivas são dadas no conhecimento, e identificamo-las voluntariamente na unidade de um conceito que as abarca às duas: esta espécie de cômico chama-se espírito; ou, inversamente, o conceito existe primeiro no conhecimento, e passa-se dele para a realidade e para o nosso modo de agir sobre ela, isto é, para a prática: objetos que em outro lugar diferem profundamente mas estão, todavia, reunidos no mesmo conceito, são considerados e tratados da mesma maneira, até que a grande diferença existente entre eles em outro aspecto se produza de repente, para surpresa e espanto daquele que age; este gênero de cômico é o disparate. Por consequência, tudo que faz rir, ou é um rasgo de espírito, ou ato disparatado, conforme proceda da discordância dos objetos para a identidade do conceito, ou vice-versa: o primeiro caso é sempre voluntário; o segundo, sempre involuntário e forçado de fora. Inverter visivelmente este ponto de vista e disfarçar o espírito de disparate é a arte do bobo da corte e do arlequim. Ambos têm consciência da diversidade dos objetos que reúnem num mesmo conceito, com uma malícia escondida, após o que experimentam a surpresa que eles próprios prepararam, perante a diversidade que se descobre. Resulta desta curta mas suficiente teoria do riso que, com exceção desta última categoria, os bobos da corte, o espírito manifesta-se sempre através de palavras, e o disparate, a maior parte das vezes, através de ações — embora ele se traduza igualmente por palavras, quando se limita a anunciar uma intenção sem a executar, ou a formular um simples juízo, ou ainda um parecer.

Ao disparate liga-se também o cômico pedante: consiste em conceder pouca confiança ao seu próprio entendimento, e por consequência em não poder permitir-lhe distinguir imediatamente o que é justo num caso particular; em colocá-lo então sob a tutela da razão, e servir-se dela em todas as ocasiões, isto é, partir sempre de conceitos gerais, de regras ou de máximas, e conformar-se com elas rigorosamente, na vida, na arte, e

mesmo na conduta moral. Daí esse apego do pedante pela forma, as maneiras, as expressões e as palavras, que ocupam nele o lugar da realidade, das coisas. Então, em breve aparece a discordância entre o conceito e a realidade; então vê-se que o conceito não desce nunca ao particular, e que a sua generalidade, ao mesmo tempo que a sua determinação tão precisa, não lhe permitem ajustar-se aos tênues cambiantes e às múltiplas modificações do real. É por isso que o pedante, com as suas máximas gerais, é quase sempre apanhado de surpresa na vida; ele é imprudente, tolo e inútil. Em arte, em que as ideias gerais não têm nada a fazer, ele produz obras falhadas, sem vida, rígidas, amaneiradas. Mesmo em moral, em vão se forma o projeto de ser probo ou generoso, não se pode nunca realizá-lo com as máximas abstratas; em muitos casos, a própria natureza das circunstâncias, cujos cambiantes são infinitos, exige que o homem, para escolher a melhor via, apenas consulte diretamente o seu caráter, visto que a simples aplicação das normas abstratas tanto dá resultados falsos, porque essas máximas só convêm a metade, quanto é impraticável, porque elas são estranhas ao caráter individual daquele que age e o caráter não se deixa nunca enganar completamente: e daí as inconsequências. Pode-se dirigir ao próprio Kant a censura de levar ao pedantismo em moral, ele que baseia o valor moral de uma ação no fato de que ela procede de máximas abstratas da razão pura, sem que haja inclinação ou escolha momentânea. Esta censura encontra-se na base do epigrama de Schiller que se intitula *Escrúpulos de consciência.* Quando, sobretudo em política, se trata de doutrinários, teóricos, eruditos etc., é de pedantes que se trata, isto é, de pessoas que conhecem bem as coisas *in abstracto,* mas nunca *in concreto.* A abstração consiste em suprimir o pormenor particular: ora, o pormenor é o essencial na prática.

Para completar esta teoria temos ainda de mencionar a “palavra” trocadilho, a que se pode ligar o equívoco, de que não serve para nada senão para exprimir a obscenidade. Do mesmo modo que o espírito consiste em reunir dois objetos reais muito diferentes num mesmo conceito, o trocadilho consiste em confundir dois conceitos numa mesma palavra, graças a um puro acaso. Daí resulta o mesmo contraste, apenas mais baço e mais superficial, visto que não sai da natureza das coisas, mas de um simples acaso de denominação. Em matéria de espírito, a identidade está no conceito, a diferença nas coisas; em matéria de trocadilhos, a diferença está nos conceitos e a identidade nos sons da palavra. Seria estabelecer um

paralelo muito afetado mostrar entre o trocadilho e a palavra de espírito a mesma relação que existe entre a parábola do cone superior, cujo topo está embaixo, e a do cone inferior. O “quiproquó” é um trocadilho involuntário; está para este último como o disparate está para a saída. Também aqueles que não ouvem bem se prestam muitas vezes ao riso, como os loucos; e os cômicos de condição inferior servem-se disso muitas vezes, à maneira de bobos, para excitar o riso.

Só considerei aqui o riso pelo lado psicológico. Quanto ao aspecto físico, remeto para o que disse antes nos *Parerga*, v. II, cap. VI, § 96, p. 134 (1ª ed.).

§ 14

Após estas diversas considerações que, espero, farão compreender melhor a diferença e a relação existente entre o modo de conhecimento da razão pura, a ciência e o conceito, por um lado, e o conhecimento imediato, por outro, na intuição puramente sensorial e matemática, assim como a percepção pelo entendimento; após a teoria episódica do sentimento e do riso, à qual chegamos quase inevitavelmente, como consequência dessa maravilhosa relação que existe entre todos os nossos modos de conhecimento, regresso à ciência, e vou prosseguir-lhe o exame, como sendo o terceiro privilégio que a razão deu ao homem, além da linguagem e da conduta refletida.

As considerações gerais sobre a ciência que vamos abordar dirão respeito umas à forma, outras ao próprio fundamento dos seus juízos, e por fim à sua substância.

Vimos que, excetuada a lógica pura, todas as outras ciências não têm o seu princípio na própria razão, mas que, nascidas em outro local, sob a forma de conhecimento intuitivo, são nela depositadas, onde revestem a forma completamente diferente de conhecimentos abstratos. Todo saber — isto é, todo conhecimento elevado à consciência abstrata — está para a ciência propriamente dita na relação da parte para o todo. Todos, graças à experiência e à força de olhar os fenômenos particulares, chegam a conhecer bem as coisas; mas aquele cuja finalidade é conhecer *in abstracto* não importa que gênero de objetos, só esse visa à ciência. Com a ajuda dos conceitos, pode isolar esse gênero de objetos; também, no início de todas as ciências existe um conceito que destaca uma parte do conjunto das coisas, e nos promete um completo conhecimento dela *in abstracto*: por exemplo, a noção das relações do espaço, ou da ação recíproca dos corpos inorgânicos, ou da natureza das plantas, dos animais, ou das mudanças sucessivas à superfície da terra, ou as modificações da espécie humana tomada no seu conjunto, ou a formação de uma língua *etc.* Se a ciência quiser adquirir o conhecimento do seu objeto, examinando separadamente todas as coisas

compreendidas no conceito, até que tenha tomado pouco a pouco conhecimento de tudo, não haveria, primeiro, nenhuma memória humana bastante rica que chegasse para isso, e, em seguida, nunca se teria a certeza de ter esgotado tudo.

É por isso que ela tira proveito dessa propriedade das esferas de conceitos de que falamos acima — que consiste em se poder reduzir uns aos outros, e estende-se antes de tudo às esferas mais elevadas compreendidas no conceito do seu objeto. Uma vez determinadas as relações mútuas destas esferas, todos os seus elementos se encontram ao mesmo tempo, e esta determinação torna-se cada vez mais precisa, à medida que se separa das esferas de conceitos cada vez mais restritos. Só deste modo uma ciência pode abarcar totalmente o seu objeto. O método que segue para chegar ao conhecimento — isto é, a passagem do geral para o particular — distingue-a do saber vulgar; além disso, a forma sistemática é um elemento indispensável e característico da ciência.

O encadeamento das esferas de conceitos mais gerais de cada ciência — isto é, o conhecimento dos seus primeiros princípios — é a condição necessária para estudá-los. Pode-se descer tão longe quanto se quiser nos princípios particulares, que não se aumentará a profundidade, mas apenas a extensão do saber. O número de primeiros princípios, aos quais todos os outros estão subordinados, é muito diferente conforme as ciências, embora em algumas predominem os casos de subordinação e em outras os de coordenação; sob este ponto de vista, umas exigem uma maior força de juízo, outras, uma memória maior. Era um ponto já conhecido dos escolásticos,[11] que nenhuma ciência — uma vez que qualquer conclusão exige duas premissas — pode sair de um princípio único, o qual será rapidamente esgotado; são-lhe necessários vários, dois, pelo menos. As ciências de classificação — a zoologia, a botânica, e também a física e a química, na medida em que estas últimas reduzem todas as ações inorgânicas a um número restrito de forças elementares — têm a subordinação maior; pelo contrário, a história não tem propriamente nenhuma, visto que nela o geral consiste em considerações sobre os períodos principais — considerações das quais não se podem deduzir as circunstâncias particulares; elas são subordinadas apenas no tempo aos períodos principais: sob o ponto de vista da ideia, são simplesmente coordenadas com elas. É por isso que a história, para falar com rigor, é um *saber* mais do que uma *ciência.* Em matemática, existem — quando se

segue o procedimento de Euclides — axiomas, isto é, princípios primeiros indemonstráveis, aos quais todas as demonstrações estão subordinadas, gradualmente; mas este procedimento não é essencial à geometria, e, na realidade, cada teorema ocasiona uma nova construção no espaço, que é independente das precedentes, e que pode muito bem ser admitida independentemente destas, por ela mesma, na pura intuição do espaço, em que a construção mais complicada é ela própria tão imediatamente evidente como o axioma: mas voltaremos a falar deste assunto mais adiante. Entretanto, cada proposição matemática permanece uma verdade geral, que vale para um número infinito de casos particulares, e o método essencial das matemáticas é essa marcha gradual das proposições mais simples para as mais complexas, que podem, aliás, converter-se umas nas outras; assim, as matemáticas, consideradas sob qualquer ponto de vista, são uma ciência.

A perfeição de uma ciência como tal, isto é, quanto à sua forma, consiste em que os princípios sejam tão subordinados e tão pouco coordenados quanto possível. Por consequência, o talento científico em geral é a faculdade de subordinar as esferas de conceitos segundo a ordem das suas diferentes determinações. Deste modo — e é o que Platão recomenda tantas vezes — a ciência não se compõe de uma universalidade, abaixo da qual se encontra imediatamente uma infinidade de casos particulares simplesmente justapostos; é um conhecimento progressivo que vai do geral para o particular, por meio de conceitos intermediários e de divisões fundadas sobre determinações cada vez mais restritas. Segundo Kant, ela satisfaz também, igualmente, a lei de homogeneidade e de especificação. Mas, pelo fato de que a perfeição científica propriamente dita resulta disto, é claro que a finalidade da ciência não é uma certeza maior, visto que o mais fraco dos conhecimentos particulares é igualmente certo. A sua verdadeira finalidade é facilitar o saber, impondo-lhe uma forma, e, através disso, a possibilidade de o saber ser completo. Daí a opinião corrente, mas errônea, de que o caráter científico do conhecimento consiste em uma certeza maior; daí também a opinião resultante, não menos falsa, de que só as matemáticas e a lógica são ciências propriamente ditas, visto que é nelas que reside a certeza inabalável de todo conhecimento, como consequência da sua completa aprioridade. Não se pode, sem dúvida, recusar-lhes este último privilégio; mas não é nisso que consiste o caráter científico, o qual não é a certeza, mas uma forma sistemática do conhecimento que é uma marcha gradual do geral para o particular.

Esta marcha do conhecimento, que é própria das ciências, e que vai do geral para o particular, tem como consequência que a maior parte das suas proposições são derivadas de princípios admitidos previamente, isto é, são fundadas sobre provas. Foi daí que saiu esse velho erro, de que não há nada de perfeitamente verdadeiro senão aquilo que é provado, e que toda verdade assenta sobre uma prova, quando, pelo contrário, toda prova se apoia numa verdade incomprovada, que é o próprio fundamento da prova, ou das provas da prova. Existe, pois, a mesma relação entre uma verdade indemonstrada e uma outra que se apoia sobre uma prova que se verifica entre a água da nascente e a água levada por um aqueduto. A intuição — seja pura e *a priori,* como nas matemáticas, seja *a posteriori,*como nas outras ciências — é a fonte de toda verdade e o fundamento de toda ciência. É preciso excetuar apenas a lógica, baseada no conhecimento não intuitivo, ainda que imediato, que a razão adquire das suas próprias leis. Não são os juízos fundados sobre provas, nem as suas provas, mas os juízos saídos diretamente da intuição e, para cada prova, fundados nela, que são para a ciência o que o sol é para o mundo. É deles que emana toda a luz, e tudo aquilo que eles iluminaram é capaz de iluminar, por sua vez. Assentar imediatamente sobre a intuição a verdade destes juízos, tirar os próprios apoios da ciência da variedade infinita das coisas, eis a obra do juízo propriamente dito (a faculdade de juízo: *Urteilskraft*) que consiste no poder de transportar para a consciência abstrata o que foi uma vez conhecido exatamente, e que é, por consequência, o intermediário entre o entendimento e a razão pura. É apenas quando o poder desta faculdade é verdadeiramente notável e ultrapassa realmente a medida vulgar que ela pode fazer progredir a ciência; mas, deduzir consequências, provar e concluir, isso é permitido a qualquer indivíduo cuja razão é sã. Em compensação, abstrair e fixar, pela reflexão, o conhecimento intuitivo em conceitos determinados, de modo a agrupar sob um mesmo conceito os caracteres comuns de uma multidão de objetos reais, e, sob tantos conceitos quantos os elementos diferentes que eles possuem; em uma palavra, proceder de tal modo que se conheça e que se pense como diferente tudo o que é diferente, apesar de uma conformidade parcial, e como idêntico tudo o que é idêntico, apesar de uma diferença igualmente parcial, o todo conforme a finalidade e o ponto de vista que dominam em cada operação: eis a obra do juízo. A falta desta faculdade produz a parvoíce. O néscio desconhece tanto a diferença parcial ou relativa do que é idêntico, sob um

certo ponto de vista, como a identidade do que é relativo ou parcialmente diferente. Pode-se, aliás, depois desta teoria do juízo, empregar a divisão de Kant em juízos sintéticos e juízos analíticos, conforme a faculdade de julgar vai do objeto da intuição para o conceito ou do conceito para a intuição: nos dois casos, ela é sempre intermediária entre o conhecimento do entendimento e o da razão.

Não existe nenhuma verdade que possa sair inteiramente de um silogismo; a necessidade de fundá-la sobre silogismos é sempre relativa, e mesmo subjetiva. Como todas as provas são silogismos, o primeiro cuidado com uma verdade nova não é procurar uma prova, mas a evidência imediata, e é apenas na ausência desta que se procede provisoriamente à demonstração.

Nenhuma ciência pode ser absolutamente dedutiva, tal como não se pode construir no ar; todas as suas provas devem reconduzir-nos a uma intuição que já não é demonstrável, visto que todo o mundo da reflexão repousa sobre o mundo da intuição e tem aí as suas raízes. A última evidência, a evidência original, é uma intuição, como o seu próprio nome indica: ou é empírica, ou repousa sobre a intuição *a priori* das condições da possibilidade da experiência. Nos dois casos ela só traz um conhecimento imanente e não transcendente. Todo conceito existe e tem valor apenas enquanto está em relação, tão longínqua quanto se queira, com uma representação intuitiva: o que é verdade acerca dos conceitos é verdade acerca dos juízos que eles formaram e também acerca de todas as ciências. Além disso, deveria haver um meio qualquer de conhecer, sem demonstrações nem silogismos, mas imediatamente, todas as verdades encontradas por via silogística e comunicadas através de demonstrações. Isso será, sem dúvida, difícil para muitas proposições matemáticas, bastante complicadas, e às quais apenas chegamos através de uma série de conclusões, como, por exemplo, o cálculo das cordas e das tangentes de arco que se deduzem do teorema de Pitágoras; mas, mesmo uma verdade deste gênero não pode fundar-se única e essencialmente sobre princípios abstratos, e as relações de dimensão no espaço sobre as quais repousa devem poder ser evidenciadas pela intuição pura *a priori*, de tal modo que o seu enunciado abstrato se encontre imediatamente certificado. Em breve trataremos pormenorizadamente as demonstrações matemáticas.

Fala-se muitas vezes, e com muito tumulto, de certas ciências que repousariam por completo em conclusões rigorosamente tiradas de

premissas absolutamente certas, e que por esse motivo seriam de uma solidez inabalável.

Mas não se chegará nunca, com um encadeamento puramente lógico de silogismos — por mais certas que sejam as premissas —, senão a esclarecer e a expor a matéria que reside já completamente pronta nas premissas; não se fará mais do que traduzir de modo explícito o que já estava aí contido implicitamente. Quando se fala dessas famosas ciências, tem-se em vista as matemáticas, e particularmente a astronomia. A certeza desta última provém de que ela tem na sua raiz uma intuição do espaço *a priori*, e por consequência infalível, e, de que as relações no espaço derivam umas das outras com uma necessidade (princípio do ser) que dá a certeza *a priori,* e podem deduzir-se com toda a segurança. A estas determinações matemáticas vem juntar-se apenas uma única força física, a gravidade que age na relação exata das massas e do quadrado da distância, e por fim a lei da inércia, certa *a priori,* visto que ela decorre do princípio da causalidade, assim como o dado empírico do movimento imprimido de uma vez por todas a cada uma dessas massas.

Eis todo o aparelho da astronomia que, tanto pela sua simplicidade como pela sua certeza, conduz a resultados exatos e, pela grandeza da importância do seu assunto, oferece o mais alto interesse. Por exemplo, conhecendo a massa de um planeta e a distância que o separa do seu satélite, posso concluir com certeza o tempo que este último leva a realizar a sua revolução, de acordo com a segunda lei de Kepler; o princípio desta lei é que a determinada distância, só determinada velocidade é capaz de manter o satélite ligado ao seu planeta, e de o impedir também de cair sobre ele. — Assim, é apenas com a ajuda de uma determinada base geométrica, isto é, em virtude de uma intuição *a priori*, e ainda com a ajuda de uma lei física, que se pode ir longe com os raciocínios, visto que aqui eles apenas são, por assim dizer, pontos para passar de uma intuição para outra; mas não se passa o mesmo com as conclusões puras e simples, deduzidas por uma via exclusivamente lógica. — No entanto, a origem própria das primeiras verdades fundamentais da astronomia é a indução, isto é, essa operação pela qual se reúnem, num juízo exato e diretamente fundado, os dados compreendidos em muitas intuições: sobre este juízo fundam-se então hipóteses, as quais, confirmadas pela experiência (o que é uma indução quase perfeita), vêm provar a exatidão do primeiro juízo. Por exemplo, o movimento aparente dos planetas é conhecido empiricamente: após várias

hipóteses falsas sobre as relações desse movimento no espaço (órbita planetária) encontrou-se, por fim, a hipótese verdadeira, depois as leis que a dirigem (leis de Kepler), e mais tarde descobriu-se também a causa dessas leis (gravitação universal); e foi o acordo experimentalmente reconhecido de todos os novos casos que se apresentavam, com essas hipóteses e todas as suas consequências, ou seja, a indução que lhes assegurou uma certeza completa. A descoberta da hipótese era "negócio do discernimento" que apreendeu justamente e formulou convenientemente o fato dado; mas foi a indução, isto é, uma intuição múltipla, que lhe confirmou a verdade. A hipótese poderia mesmo ser verificada diretamente por uma única intuição empírica, se pudéssemos percorrer livremente os espaços, e se os nossos olhos fossem telescópios. Por consequência, mesmo aqui, os raciocínios não constituem a única nem essencial fonte do conhecimento; eles são apenas um instrumento.

Enfim, para dar um terceiro exemplo de outro gênero, mostraremos que as supostas verdades metafísicas, da natureza daquelas que Kant estabeleceu nos *Elementos metafísicos da ciência da natureza,* também não devem a sua evidência às provas. O que é certo *a priori,*conhecemo-lo diretamente e temos dele a consciência necessária, uma vez que é a forma de qualquer conhecimento. Por exemplo, este princípio de que a matéria é permanente — isto é, que ela não pode nem criar-se nem destruir-se — conhecemo-lo diretamente na qualidade de verdade negativa: com efeito, a nossa intuição pura do tempo e do espaço faz-nos conhecer a possibilidade do movimento; o entendimento faz-nos conhecer, pela lei da causalidade, a possibilidade da mudança da forma e da qualidade: mas temos absoluta falta de formas para representarmos uma criação ou uma destruição da matéria. Também a verdade acima citada foi sempre evidente, em todos os lugares e para cada um, e não foi seriamente posta em dúvida; o que não poderia ser se ela não tivesse outro princípio de conhecimento senão a demonstração tão laboriosa e tão pouco firme de Kant. Mas, à parte isso, acho ainda essa demonstração falsa, e mostrei mais acima que a permanência da matéria deriva não da participação do tempo, na possibilidade da experiência, mas na do espaço.

A verificação real destas verdades ditas metafísicas sob este aspecto — isto é, destas expressões abstratas das formas necessárias e gerais do conhecimento — não pode ser encontrada por sua vez nos princípios abstratos, mas no conhecimento direto das formas da representação —

conhecimento que se enuncia *a priori* através das afirmações apodíticas e defendido de qualquer refutação. Se, apesar de tudo, deseja-se muito provar isto, dever-se-á necessariamente demonstrar que a verdade em questão está contida em parte ou subentendida em uma outra verdade não contestada: foi assim que mostrei, por exemplo, que toda intuição experimental contém a aplicação da lei da causalidade, cujo conhecimento é, por consequência, a condição de toda experiência, e não pode ser dado e condicionado por esta última, como o pretendia Hume. — Em geral, as provas são menos destinadas aos que estudam do que aos que querem disputar. Estes últimos negam obstinadamente qualquer proposição estabelecida diretamente; mas só a verdade pode conciliar-se constantemente com todos os fatos; deve-se pois provar-lhes que eles conciliam sob uma forma e mediatamente aquilo que, sob uma outra forma, negam diretamente — isto é, é preciso mostrar-lhes a relação logicamente necessária que existe entre aquilo que eles negam e aquilo que eles admitem.

Além disso, resulta da forma científica, isto é, da subordinação do particular ao geral, seguindo uma marcha ascendente, que a verdade de muitas proposições é apenas lógica, quero dizer, fundada sobre a sua dependência em relação a outras proposições, em uma palavra apenas sobre o raciocínio, que lhes serve ao mesmo tempo de prova. Mas nunca se deve esquecer que todo este aparelho é apenas um meio para facilitar o conhecimento, e não para chegar a uma maior certeza. É mais fácil reconhecer a natureza de um animal pela espécie — ou, remontando mais acima, pelo gênero, a família, a ordem, a classe a que ele pertence — do que instituir a cada vez uma nova experiência para o animal em questão. Todavia, a verdade de qualquer proposição deduzida por via silogística é sempre, apenas, uma verdade condicional e, em última análise, não repousa sobre uma série de raciocínios, mas sobre uma intuição. Se esta intuição fosse tão fácil como uma dedução silogística, dever-se-ia preferi-la ao raciocínio, visto que toda dedução de conceitos está sujeita a muitos erros: as esferas, como mostramos, entram umas nas outras através de uma infinidade de meios, e a determinação do seu conteúdo é muitas vezes incerta: encontrar-se-iam exemplos destes erros nas provas de muitas das ciências falsas e nos sofismas de toda espécie. — Sem dúvida, o silogismo, na sua forma, é de uma certeza absoluta; mas não o é do mesmo modo quanto à sua matéria, quero dizer, o conceito, visto que as esferas de conceitos ou não são determinadas bastante exatamente, ou entram umas

nas outras de tantas maneiras que uma esfera está contida em parte em muitas outras, e pode-se passar assim desta esfera para muitas outras, e assim sucessivamente, conforme a vontade arbitrária do raciocinador, como já o mostramos. Em outros termos: o *terminus minor* tal como o *medios* podem sempre ser subordinados a diferentes conceitos, entre os quais se escolhe à vontade o*terminus major* e o *medius*; e daqui resulta que a conclusão é diferente consoante o conceito escolhido. — Resulta de tudo isto que a evidência imediata é sempre preferível à verdade demonstrada, e que só se deve decidir por esta quando for preciso ir procurar aquela muito longe. Deve-se, pelo contrário, abandoná-la quando a evidência está muito perto de nós, ou apenas mais ao nosso alcance, do que a demonstração. É por isso que vimos que, em lógica — onde, para cada caso particular, o conhecimento imediato está mais ao nosso alcance do que a dedução científica —, nunca dirigimos o nosso pensamento senão depois do conhecimento imediato das leis da razão, e não nos servimos da lógica.

---

11. Suarez, *Disputationes metaphysicae*, disp. 3, seção 3, tit. 3.

§ 15

Se agora, com a convicção de que a intuição é a fonte primeira de toda evidência, que a verdade absoluta consiste unicamente em uma relação direta ou indireta com ela, que, enfim, o caminho mais curto é sempre o mais seguro, atendendo a que a mediação dos conceitos está exposta a muitos erros, se, com esta convicção, nos voltássemos para as matemáticas, tais como elas foram constituídas por Euclides, e tais como se mantiveram até os nossos dias, não podemos impedir-nos de achar o seu método estranho, diria mesmo absurdo. Exigimos que toda demonstração lógica se resuma a uma demonstração intuitiva; as matemáticas, pelo contrário, dão-se a um trabalho infinito para destruir a evidência intuitiva, que lhes é própria, e que, aliás, está mais ao seu alcance, para lhe substituir uma evidência lógica. É, ou antes deveria ser, aos nossos olhos como se alguém cortasse as suas duas pernas para caminhar com as muletas, ou como se o príncipe, no *Triunfo da sensibilidade*, virasse as costas à verdadeira natureza para se extasiar perante um cenário de teatro, que é apenas uma imitação dela.

Devo lembrar o que disse aqui, no sexto capítulo, quando tratei do princípio da razão, a fim de refrescar a memória do leitor, e de lhe tornar presentes, de algum modo, as minhas conclusões. Deste modo, a ele ligarei as notas que vão seguir-se, sem ter que distinguir de novo o simples princípio de conhecimento de uma verdade matemática, que pode ser dado logicamente, do princípio do ser, que é a relação imediata das partes do espaço, e do tempo, o único que conhecemos intuitivamente, e só a sua percepção nos dá uma satisfação completa e um conhecimento sólido — enquanto que o simples princípio de conhecimento permanece sempre à superfície, e bem pode, na verdade, ensinar-nos o “como”, mas nunca o “porquê”. Euclides escolheu a segunda via, para grande prejuízo da ciência. Desde o começo, por exemplo, quando ele deveria ter mostrado como, no triângulo, os ângulos e os lados se determinam reciprocamente e são causa e efeito uns dos outros, segundo a forma que o princípio da razão reveste no

espaço puro, forma que aí, como em toda parte, cria a necessidade de que uma coisa seja tal como ela é; em lugar de nos dar, assim, uma percepção completa da natureza do triângulo, estabelece algumas proposições desligadas, escolhidas arbitrariamente, e dá, sobre isso, um princípio de conhecimento lógico, através de uma demonstração fatigante, baseada logicamente sobre o princípio de contradição. Em vez de um conhecimento que abarque e esgote todas estas relações de espaço, nós obtemos apenas alguns dos resultados dessas relações escolhidas à vontade, e encontramo-nos na posição de uma pessoa a quem se mostram os diferentes efeitos de uma máquina, sem lhe permitir ver o mecanismo interior e as molas. Somos certamente forçados a reconhecer, em virtude do princípio de contradição, que o que Euclides demonstra é tal como ele o demonstra; mas nós não aprendemos por que motivo é assim. Além disso, tem-se o mesmo sentimento de mal-estar que se experimenta depois de ter assistido a habilidades de escamoteação, às quais, com efeito, a maior parte das demonstrações de Euclides se assemelham espantosamente. Nele, quase sempre, a verdade introduz-se pela pequena porta secreta, visto que ela resulta, por acidente, de qualquer circunstância acessória; em certos casos, a prova pelo absurdo fecha sucessivamente todas as portas e só deixa aberta uma, pela qual somos obrigados a passar, por este único motivo. Em outros, como no teorema de Pitágoras, traçam-se linhas, não se sabe por que razão; apercebemo-nos mais tarde que eram nós corredios que se apertam de improviso, para surpreender o consentimento do curioso que procurava instruir-se; este, completamente apanhado, é obrigado a admitir uma coisa cuja contextura íntima lhe é ainda perfeitamente incompreendida, e isto a tal ponto que poderá estudar Euclides inteiro sem ter uma compreensão efetiva das relações do espaço; em vez disso, terá apenas decorado alguns dos seus resultados. Esta ciência completamente empírica e anticientífica assemelha-se à do médico que conhecia a doença e o remédio, mas ignorava a sua relação. É o que acontece contudo quando se separa com um cuidado zeloso o gênero de demonstração ou de evidência particular de um gênero de conhecimento, para substituí-lo a toda a força por um outro que repugna à própria natureza deste conhecimento. Aliás, a maneira como Euclides maneja este processo merece largamente a admiração que todos os séculos lhe votaram, e que se impulsionou a ponto de tomar o seu método matemático pelo modelo de toda exposição científica.

Esforçamo-nos por modelar sobre ele todas as outras ciências e, quando mais tarde se chegou a um outro método, nunca se soube bem por quê. Aos nossos olhos, o método de Euclides é apenas um brilhante absurdo. Agora qualquer grande erro, perseguido conscientemente, metodicamente, e que leva com isso o assentimento geral — quer diga respeito à vida ou à ciência — tem o seu princípio na filosofia reinante nesse tempo. Os eleatas, primeiro, tinham descoberto a diferença e mesmo a oposição frequente que existe entre o percebido (φαινόμενον) e o pensado (νοούμενον),12 e serviram-se disso de mil maneiras para os seus filosofemas e sofismas. Tiveram por sucessores os megáricos, os dialéticos, os sofistas, os novos acadêmicos e os cépticos; estes atraíram a atenção sobre "a aparência", isto é, sobre os erros dos sentidos, ou melhor dizendo, sobre os do entendimento que se apossa dos seus dados para a intuição. A realidade apresenta-nos uma multidão deles que a razão refuta, por exemplo, a ilusão do toco partido na água, e tantos outros. Reconheceu-se que não convinha fiarmo-nos absolutamente na intuição, e concluiu-se precipitadamente que a verdade apenas se funda sobre o pensamento racional puro e lógico.

Entretanto Platão (no *Parmênides*), os megáricos, Pirron e os novos acadêmicos provaram através de muitos exemplos (como os de Sextus Empiricus) que os silogismos e os seus conceitos podem conduzir ao erro, e até mesmo causar paralogismos e sofismas que se produzem mais facilmente e são bem mais difíceis de resolver que os erros da intuição sensível. Então o racionalismo estabelece-se sobre as ruínas do empirismo, e foi segundo os seus princípios que Euclides assentou as matemáticas, não sobre a evidência intuitiva (φαινόμενον) reservada necessariamente apenas aos axiomas, mas sobre o raciocínio (νοούμενον). O seu método permaneceu mestre durante séculos e teve que ser assim enquanto não se distinguiu a intuição pura *a priori* da intuição empírica. Já Prócio, o comentador de Euclides, parece ter percebido esta diferença, como o mostra uma frase sua que Kepler traduziu na sua obra *De harmonia mundi*; mas Prócio não lhe dá importância suficiente, isola demasiado a sua observação, não reflete sobre ela e vai para adiante. Somente dois mil anos mais tarde, a doutrina de Kant — que foi chamada a revolucionar tão profundamente a ciência, o pensamento, a conduta dos povos europeus — operará as mesmas mudanças nas matemáticas.

Nessa altura, pela primeira vez — após ter aprendido desse grande espírito que as intuições do espaço e do tempo diferem absolutamente das

intuições empíricas, não dependem em nada das impressões da sensibilidade, que, pelo contrário as condicionam e não são nada condicionadas por elas, isto é, que são *a priori* e por consequência ao abrigo das ilusões sensíveis —, então, podemos convencermo-nos que o método lógico de Euclides é uma precaução inútil, uma bengala para uma perna que está boa, e que ele se parece com um viajante noturno que tomaria por um rio um belo caminho bem seguro e claro, e que, afastando-se com cuidado, continuaria a sua rota sobre um solo pedregoso, encantado por encontrar de tempos em tempos o suposto rio para se garantir acerca dele. É só agora que podemos dizer com certeza de onde provém aquilo que, perante uma figura de geometria, se impõe ao nosso espírito como necessário. Este caráter de necessidade não vem de um desenho sobre o papel talvez muito mal executado; também não vem de uma noção abstrata que esta visão faz nascer no nosso pensamento: procede diretamente dessa forma de todo o conhecimento que nós possuímos *a priori* na nossa consciência. Essa forma é sempre o princípio da razão.

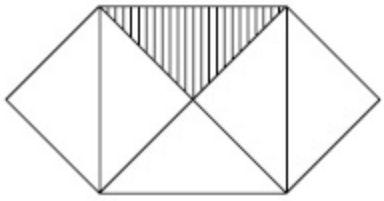
No exemplo que citamos, manifesta-se como “forma da intuição”, isto é, como espaço, como princípio da razão de ser. E a sua evidência e a sua autoridade são exatamente tão grandes e tão imediatas como as do princípio da razão de conhecimento, isto é, da certeza lógica. Não temos, pois, nenhum proveito em querermos fiar-nos apenas nesta última certeza e não devemos sair do domínio próprio das matemáticas para procurar verificá-las através de conceitos que lhes são completamente estranhos. Encerrando-nos no domínio próprio das matemáticas, temos esta imensa vantagem de saber ao mesmo tempo que tal coisa é assim e por que é assim. O método de Euclides, pelo contrário, separa estes dois conhecimentos e apenas nos dá o primeiro, nunca o segundo. Aristóteles, nos *Analytica posteriora*, I, 27, diz admiravelmente:

Ἀκριβεστέρα δ᾽ ἐπιστήμη ἐπιστήμης καὶ προτέρα, ἥ τε
τοῦ ὅτι καὶ τοῦ διότι ἡ αὐτή, ἀλλὰ μὴ χωρὶς τοῦ ὅτι τῆς τοῦ διότι

(“*Subtilior autem et praestantior ea est scientia, qua* quod *aliquid sit et* cur *sit una simulque intelligimus, non separatim* quod *et* cur *sit.*”)[13]

Apenas ficamos satisfeitos, em física, depois de ter aprendido não só que tal fenômeno é o que é, mas por que é assim. Saber que no tubo de Toricelli o mercúrio se eleva a 28 polegadas não é grande coisa, se não se acrescenta que isso resulta do peso do ar. Mas em geometria será preciso

contentarmo-nos com essa “qualidade oculta” do círculo que consiste em que se duas cordas se cruzam no interior do círculo, o produto dos segmentos de uma é igual ao produto dos segmentos da outra? Euclides, na 35ª proposição do livro III, demonstra bem, é verdade, que é assim: mas estamos ainda para lhe conhecer o porquê. Do mesmo modo, o teorema de Pitágoras ensina-nos uma “qualidade oculta” do triângulo retângulo; a demonstração defeituosa e mesmo capciosa de Euclides abandona-nos ao *porquê*, enquanto que a simples figura, já conhecida, que reproduzimos faz-nos entrar à primeira vista, e bem mais profundamente do que a demonstração, no próprio cerne da questão; ela conduz-nos a uma convicção mais íntima dessa propriedade, e da sua ligação com a própria essência do triângulo retângulo:



Mesmo no caso em que os lados do triângulo são desiguais, deve-se chegar a uma demonstração semelhante, e, em geral, no caso de qualquer verdade geométrica possível. A razão está em que a descoberta destas verdades procede todas as vezes de uma necessidade intuitiva semelhante e que a demonstração só vem acrescentar-se depois. Assim, só se tem necessidade de uma análise da marcha do pensamento, ou da primeira descoberta de uma verdade geométrica, para lhe conhecer intuitivamente a necessidade. É sobretudo o método analítico que eu desejaria para a exposição das matemáticas, em lugar do método sintético do qual se serviu Euclides. Daí resultariam, sem dúvida, grandes dificuldades, para as verdades matemáticas um pouco complicadas, mas seria possível triunfar. Na Alemanha, já se começa, aqui e ali, a mudar o modo de exposição das ciências matemáticas e a preferir o método analítico. A mais energética tentativa neste sentido é a de M. Kosack, professor de matemática e de física no colégio de Nordhausen, que, no programa dos exames de 6 de abril de 1852, inseriu um projeto detalhado para o ensino da geometria segundo os meus princípios.

Para melhorar o método nas matemáticas, era preciso exigir, antes de tudo, que se abandonasse esse preconceito que consiste em crer que a verdade demonstrada é superior ao conhecimento intuitivo, ou, em outros termos, que a verdade lógica, repousando sobre o princípio de contradição, deve ter superioridade sobre a verdade metafísica, que é imediatamente evidente e na qual entra a intuição pura do espaço.

A certeza absoluta e indemonstrável reside no princípio da razão, visto que este princípio, sob estas diferentes formas, constitui o molde comum de todos os nossos conhecimentos. Toda demonstração é um regresso a este princípio; ela consiste em indicar, para um caso isolado, a relação que existe entre as representações que o princípio da razão exprime. Assim, ele é o princípio de qualquer explicação, e, por consequência, não é suscetível nem tem necessidade de nenhuma explicação particular, uma vez que toda explicação o supõe e só tem sentido por ele. Mas nenhuma das suas formas é superior às outras, ele é igualmente certo como princípio da razão de ser, de mudança, de agir ou de conhecer. A relação de causa e efeito é necessária, em cada uma das suas formas; é mesmo a origem, tal como o único significado do conceito de necessidade. A única necessidade que existe é a do efeito quando a causa é dada, e não existe causa que não arraste a necessidade do seu efeito. Tão certa é a consequência expressa em uma conclusão que se deduziu do princípio da razão contido nas premissas, como, de certeza, o princípio do ser no espaço arrasta as suas consequências no espaço. Desde que apreendi bem, numa intuição, a relação do princípio à consequência, cheguei a uma certeza tão completa como não importa que certeza lógica.

Ora, cada teorema de geometria exprime esta relação, como um dos doze axiomas; ele é uma verdade metafísica, e, como tal, tão imediatamente certa como o próprio princípio de contradição, que é uma verdade metalógica e o fundamento comum de toda demonstração lógica. Aquele que nega a necessidade intuitiva das relações de espaço, expressas por um teorema, pode contestar os axiomas tanto como a conclusão de um silogismo — que digo eu? — o próprio princípio de contradição, visto que tudo isso são relações igualmente indemonstráveis, imediatamente evidentes e perceptíveis *a priori.* Por consequência, querer deduzir a necessidade das relações de espaço perceptível intuitivamente com a ajuda de uma demonstração lógica baseada no princípio de contradição é querer muito justamente dar, como feudo, a alguém um país que ele possui, como

suserano. Todavia foi o que fez Euclides. Apenas os seus axiomas (e isso inevitavelmente) repousam sobre a evidência imediata; todas as verdades geométricas seguintes são provadas logicamente, isto é, uma vez colocados estes axiomas, pelo acordo com as condições estabelecidas no teorema dado, ou com um teorema anterior, ou pela contradição que nasceria entre o oposto do teorema e os dados admitidos, isto é, ou os axiomas ou os teoremas precedentes, ou a própria proposição. Mas os próprios axiomas não são mais imediatamente evidentes do que qualquer outro teorema de geometria; eles são mais simples, atendendo ao seu conteúdo limitado.

Quando se interroga um criminoso, anotam-se as suas respostas para tirar a verdade da sua comparação. Mas é um mal menor, ao qual não nos agarraremos quando nos podemos convencer imediatamente da verdade de cada resposta, visto que o indivíduo em questão pode mentir continuadamente desde o princípio. Este primeiro método é no entanto o de Euclides, quando ele interroga o espaço. Ele parte desse princípio exato de que a natureza, sob a sua forma essencial, o espaço, é contínua, e que, por consequência — como as partes do espaço estão numa relação de causa e efeito —, nenhuma determinação particular pode ser diferente do que é, sem se encontrar em contradição com todas as outras. Mas é um desvio penoso e insuficiente. Chega-se assim a preferir o conhecimento indireto ao conhecimento direto, que também é certo, a separar, com grande prejuízo para a ciência, o fato de saber que tal coisa é do fato de conhecer o seu porquê, a desviar o aluno de toda visão das leis do espaço; desabituamo-lo de descer por ele mesmo até os princípios e de apreender as relações das coisas, impelindo-o a contentar-se com o conhecimento histórico de que tal coisa existe. O mérito tão gabado deste método — que exerce, diz-se, a penetração do espírito — consiste em que o aluno se habitua a tirar conclusões, isto é, a aplicar o princípio de contradição, mas sobretudo a fazer esforços de memória para reter todos os dados dos quais ele tem que comparar a concordância.

É de notar, aliás, que este método de demonstração apenas foi aplicado à geometria e não à aritmética. Aqui a verdade sai verdadeiramente só da intuição, que consiste no ato de contar. Como a intuição do número só existe no tempo, e por consequência não tem necessidade de ser apresentada por nenhum esquema sensível, como as figuras geométricas, já não se pode suspeitar aqui que a intuição é apenas empírica, e portanto sujeita à ilusão, suspeita que, só ela, pôde introduzir em geometria a

demonstração lógica. Como o tempo só tem uma dimensão, contar é a única operação aritmética; é a ela que se reduzem todas as outras. Ora, este ato de contar não é outra coisa senão uma intuição *a priori*, à qual não podemos hesitar em nos reportarmos; só ela, em última análise, verifica todo o resto, cálculo ou equação. Não se prova, por exemplo, que {[(7 + 9) × 8] − 2} ÷ 3 = 42; mas reportamo-nos à pura intuição no tempo, ainda que cada proposição se torne um axioma. Não existe em aritmética esse conjunto de provas que obstrui a geometria; o método consiste, como em álgebra, em abreviar a operação de contar. A nossa intuição dos números no tempo, como o demonstramos, não vai além de dez; para ir mais longe, é preciso fixar em uma palavra um conceito abstrato do número que representa a intuição; é claro que então esta já não tem realmente lugar, mas é simplesmente indicada com uma grande precisão. Contudo, a evidência intuitiva de cada cálculo é tornada possível graças à ordem dos números, que permite representar sempre números cada vez maiores por junção dos mesmos pequenos; esta evidência encontra-se mesmo no caso em que a abstração é levada tão longe que, não apenas os números, mas quantidades indeterminadas e operações inteiras só existem para o pensamento *in abstracto*, e só são expressas para este efeito; assim é a expressão $\sqrt{r-b}$; não se efetuam estas operações, limitamo-nos a simbolizá-las.

Ter-se-iam tantas razões e razões tão seguras para proceder em geometria como em aritmética, e de aí assentar a verdade sobre a intuição pura *a priori.* Na realidade, é a necessidade, reconhecida intuitivamente, segundo o princípio da razão de ser, que dá à geometria a sua grande evidência; é sobre ela que repousa a certeza que as suas proposições têm na consciência de cada um: não é de modo algum sobre a prova lógica — verdadeira muleta —, sempre estranha ao próprio objeto que se estuda, depressa esquecida na maior parte dos casos, sem que a convicção do aluno sofra com isso, e que se poderia abandonar completamente sem que a evidência da geometria fosse diminuída com isso, visto que esta evidência é independente dela, e que a prova, na verdade, limita-se a demonstrar uma coisa da qual um outro modo de conhecimento já nos convenceu perfeitamente. Ela assemelha-se a um soldado covarde que acaba de matar um inimigo ferido e se gaba de o ter morto.[14]

Após todas estas considerações, ninguém duvidará, espero, que a evidência em matemática — que se tornou o modelo e o símbolo de toda evidência — deriva, pela sua própria essência, não de uma demonstração,

mas de uma intuição imediata, que aí, como em todo lado, é o fundamento e a fonte de toda verdade. No entanto a intuição que é a base das matemáticas prevalece sobre todas as outras, e particularmente sobre a intuição empírica.

Como ela é *a priori*, e por isso independente da experiência sempre parcial e sucessiva, tudo lhe está igualmente próximo, e pode-se, à vontade, partir do princípio, ou da consequência. O que lhe dá a sua grande segurança é que nela a consequência é conhecida no princípio — este gênero de conhecimento é o único que tem o caráter da necessidade: por exemplo, a igualdade dos lados é reconhecida e fundada, ao mesmo tempo, na igualdade dos ângulos; pelo contrário, a intuição empírica e a maior parte da experiência vão do efeito para a causa; por outro lado, este último modo de conhecimento não é infalível, visto que o efeito só é reconhecido como necessário depois da causa ter sido dada, e não a causa reconhecida pelo efeito, visto que o mesmo efeito pode resultar de causas diferentes. Este último modo de conhecimento é sempre apenas *indutivo*. A indução consiste, quando muitos efeitos indicam a mesma causa, em ter essa causa como certa; mas, como não se pode reunir o conjunto dos casos, a verdade nunca é incondicionalmente certa. Ora, aí está a verdade inerente a todo conhecimento vindo através da intuição sensível, e a quase toda experiência. A afecção de um sentido obriga o entendimento a concluir do efeito para a causa; mas como concluir do efeito para a causa nunca é infalível, segue-se que a falsa aparência, sob a forma de ilusão dos sentidos, é muitas vezes possível, e produz-se mesmo, como nós já mostramos. Quando muitos sentidos, ou todos os cinco simultaneamente, são afetados de maneira a indicar a mesma causa, então a possibilidade de erro torna-se mínima, sem contudo desaparecer completamente, visto que, em certos casos, como da moeda falsa, por exemplo, enganam-se todos os sentidos ao mesmo tempo. É o que acontece com todo o nosso conhecimento empírico, e por consequência com toda a ciência natural, salvo no que ela tem de puro (o que Kant chama o lado metafísico).

Nas ciências naturais, reconhecem-se igualmente as causas pelos efeitos; além disso, repousam todas sobre hipóteses que se mostram muitas vezes falsas e dão lugar sucessivamente a hipóteses mais justas. É só quando se instituem intencionalmente as experiências que se aprende a conhecer o efeito pela causa: esta é a verdadeira via; mas as próprias experiências são apenas a continuação das hipóteses. Isso explica-nos por que motivo nenhum ramo das ciências naturais — nem física, nem

astronomia, nem fisiologia — pôde ser descoberto de uma só vez, como as matemáticas ou a lógica, e por que foram e ainda são necessárias as experiências reunidas e comparadas de muitos séculos para lhes assegurar o progresso. É só uma confirmação experimental multiplicada que pode dar à indução, sobre a qual repousa a hipótese, uma perfeição tal que ela possa, para a prática, fazer as vezes de certeza e retirar pouco a pouco da hipótese as suas possibilidades originais de erro; é exatamente o que acontece em geometria quanto à incomensurabilidade entre uma curva e uma reta, ou, em aritmética, quanto ao logaritmo, que apenas se obtém sempre com uma certeza aproximada, visto que da mesma maneira que por meio de uma fração infinita se pode levar a quadratura do círculo e a pesquisa do logaritmo tão perto quanto se queira da exatidão absoluta, também numerosas experiências podem aproximar a indução, ou conhecimento da causa pelo efeito, da evidência matemática, ou conhecimento do efeito pela sua causa; e esta aproximação pode ser levada, senão ao infinito, pelo menos bastante longe para que a possibilidade de erro se torne desprezível. Ela existe no entanto, por exemplo, quando concluímos de um grande número de casos para a totalidade dos casos, isto é, para a causa desconhecida de que essa totalidade depende. Que conclusão deste gênero pode parecer mais segura do que esta: “Todos os homens têm o coração à esquerda”? Existem no entanto casos isolados, extremamente raros, sem dúvida, em que se constata que o coração está à direita.

— Assim, a intuição sensível e as ciências experimentais participam do mesmo gênero de evidência. A superioridade que têm as matemáticas, a ciência natural pura e a lógica, como conhecimento *a priori*, repousa unicamente no fato de que a parte formal dos conhecimentos, sobre a qual se funda toda a aprioridade, é dada de uma só vez, e que, por consequência, é apenas aí que se pode ir da causa ao efeito, enquanto que em outro local se ascende, a maior parte do tempo, do efeito à causa. Apesar disso, o princípio da causalidade ou princípio da razão da mudança, que rege o conhecimento empírico, é em si mesmo tão seguro como todas as outras formas do princípio da razão, às quais estão submetidas as ciências *a priori*,mencionadas mais acima. As provas lógicas tiradas de conceitos, assim como as suas conclusões, participam do privilégio da intuição *a priori*, que é de ir da causa ao efeito, isto é, sob o ponto de vista formal elas são infalíveis. Isto não contribuiu medianamente para o prestígio da demonstração *a priori*. Mas esta infalibilidade é completamente relativa,

visto que ela enquadra tudo, por subsunção, nos princípios primeiros da ciência: são eles que contêm todo o fundo da verdade científica; eles não têm necessidade de ser provados, mas devem fundar-se na intuição, que é pura em algumas das ciências *a priori* que citamos, mas em outro local sempre empírica e elevada ao geral por via da indução. Se, por conseguinte, nas ciências experimentais se provou o geral pelo particular, o geral, por sua vez, tirou do particular tudo o que ele contém de verdade; ele é apenas um celeiro de provisões, e não um terreno que produz por si mesmo.

Já chega acerca do fundamento da verdade. Quanto à origem e à possibilidade de erro, tentaram-se muitas explicações, desde as soluções completamente metafóricas de Platão (o pombal onde se agarra um pombo que não é o que se queria etc.; cf. *Teeteto,* p. 167). Poder-se-ão encontrar na *Crítica da razão pura* (p. 294 da 1ª ed. e p. 350 da 5ª ed.) explicações vagas e pouco precisas de Kant por meio da imagem do movimento diagonal. — Como a verdade é apenas a relação do juízo ao princípio do conhecimento, pergunta-se como é que aquele que julga pode crer que possui realmente este princípio, sem o possuir; em outros termos, como é possível o erro, a ilusão da razão. Considero esta possibilidade análoga à da ilusão, ou erro do entendimento, que explicamos mais acima. A minha opinião (e é aqui o lugar natural desta explicação) é que *todo erro é uma conclusão do efeito para a causa*; esta conclusão é justa quando se sabe que o efeito procede de tal causa e não de uma outra; de outro modo já não o é. De duas uma: ou aquele que se engana atribui a um efeito uma causa que não pode ter, caso que dá prova de uma pobreza real do entendimento, isto é, de uma incapacidade notória para apreender imediatamente a ligação entre o efeito e a causa; ou — é o que acontece quase sempre — atribui-se ao efeito uma causa possível; mas, antes de concluir do efeito para a causa, acrescenta-se às premissas da conclusão a ideia subentendida de que o efeito em questão é sempre produzido pela causa que se indica, o que só se está autorizado a fazer depois de uma indução completa, mas que se faz no entanto sem ter preenchido esta condição. Este *sempre* é um conceito muito vasto; seria preciso substituí-lo por *até agora ou quase sempre.* Então a conclusão será problemática, e, nessa qualidade, não será falsa. A causa do erro que acabamos de referir é uma grande precipitação, ou um conhecimento limitado das possibilidades, que impede de ver a necessidade de uma indução. O erro é, pois, em todos os aspectos, análogo à ilusão; ambos consistem em concluir do efeito para a causa, sendo sempre a ilusão

produzida pelo simples entendimento, de acordo com a lei da causalidade, isto é, na própria intuição; e, por outro lado, sendo o erro produzido pela razão pura, de acordo com o princípio da razão, sob todas as suas formas, isto é, no próprio pensamento, mas quase sempre também de acordo com o princípio da causalidade, como o provam os três exemplos seguintes, que se podem considerar como os três tipos ou símbolos dos três gêneros de erros:

1º A ilusão dos sentidos (ilusão do entendimento) ocasiona o erro (ilusão da razão pura), por exemplo, quando se toma um quadro por um alto relevo e o vemos realmente como tal; para isso não é preciso mais do que tirar a conclusão desta premissa: "Quando o cinzento escuro se deposita sobre uma superfície diminuindo gradualmente até o branco, é preciso procurar *sempre* a causa disso na luz que ilumina de modo diferente as saliências e as concavidades".

2º "Quando constato que tiraram dinheiro do meu cofre, é *sempre* porque a minha criada mandou fazer uma chave falsa: *ergo.*"

3º "Quando a imagem do sol refratada por um prisma — isto é, desviada para cima ou para baixo —, em vez de ser branca e circular como anteriormente, se mostra alongada e colorida, isso resulta uma vez por todas de que havia na luz raios luminosos diversamente coloridos e diversamente refrangíveis, os quais, separados em virtude da sua diferença de refrangibilidade, formam então essa imagem deformada e diversamente colorida: *ergo bibamos*."

Todo erro deve reduzir-se, assim, a uma falsa conclusão tirada de uma premissa, que quase sempre é apenas uma falsa generalização ou uma hipótese, e que consiste em supor uma causa para um efeito. Não se passa o mesmo, como se poderá supor, com as faltas de cálculo, que não são erros, para falar rigorosamente, mas simples equívocos: a operação que os conceitos dos números indicavam não foi efetuada na intuição pura, no ato de contar; substituiu-se por uma outra.

Quanto ao conteúdo das ciências, é realmente apenas a relação dos fenômenos entre si, de acordo com o princípio da razão, e em vista do porquê, que só tem valor e sentido por este princípio. Mostrar esta relação é o que se chama explicar. A explicação limita-se, pois, a mostrar duas representações em relação uma com a outra, sob a forma do princípio da razão que predomina na categoria à qual elas pertencem. Depois disso não há mais *por que* para perguntar, visto que a relação demonstrada é o que não pode ser representado de outro modo, isto é, é a forma de todo

conhecimento. Também não se pergunta por que motivo 2 + 2 = 4; ou por que motivo a igualdade dos ângulos num triângulo implica a igualdade dos lados; ou ainda, por que motivo, sendo dada uma causa, o efeito se segue sempre. Também não se pergunta por que motivo a verdade contida nas premissas se volta a encontrar na conclusão. Qualquer explicação que não nos conduz a uma relação a partir da qual não é preciso exigir um porquê detém-se numa "qualidade oculta" que se pressupõe. Todas as forças naturais são qualidades ocultas.

É a uma delas, por consequência à obscuridade completa, que deve forçosamente levar qualquer explicação em ciências naturais; de modo que não se pode explicar melhor a essência da pedra do que a do homem; é também completamente impossível dar conta do peso, da coesão, das propriedades químicas de uma, como das faculdades e das ações do outro. O peso, por exemplo, é uma qualidade oculta, visto que se pode eliminar; ela não sai, portanto, necessariamente da forma do conhecimento; é, ao contrário, o caso da lei da inércia, que resulta da lei da causalidade; por consequência, toda explicação que se resume à lei da inércia é perfeitamente suficiente.

Duas coisas, em particular, são absolutamente inexplicáveis, isto é, não se reduzem a uma relação que o princípio da razão exprime: em primeiro lugar o próprio princípio da razão, sob as suas quatro formas, visto que ele é a fonte de toda explicação, o princípio de que ela recebe todo o seu sentido; em segundo lugar, um princípio que não depende do princípio da razão, mas que não está menos na raiz de toda representação: é a coisa em si cujo conhecimento não está subordinado ao princípio da razão. Não tentaremos esclarecê-la aqui, reservando-nos para fazê-lo no livro seguinte, onde retomaremos as nossas considerações sobre os resultados acessíveis às ciências.

Mas, como as ciências naturais, e mesmo todas as ciências, se detêm perante as coisas sem poder explicá-las; como o próprio princípio da sua explicação, o princípio da razão, não pode elevar-se até aí, então a filosofia apodera-se das coisas, e examina-as segundo o seu método, que é completamente diferente do das ciências.

Na minha *Dissertação sobre o princípio da razão*, § 51, mostrei como qualquer das formas deste princípio constitui o fio condutor das diferentes ciências; na realidade, é sobre a diversidade das suas formas que se poderá assentar a divisão mais exata das ciências. Mostramos que toda explicação

dada segundo este método é sempre relativa; ela explica a relação das coisas mas deixa sempre qualquer coisa de inexplicado que ela mesma pressupõe: é, por exemplo, o espaço e o tempo nas matemáticas; a matéria em mecânica; em física e em química, as qualidades, as forças primeiras, as leis da natureza; em botânica e em zoologia, a diferença das espécies e a própria vida; em história, o gênero humano com as suas faculdades próprias, o pensamento e a vontade — em uma palavra, o princípio da razão, na aplicação de todas as suas formas. A peculiaridade da filosofia é que ela não pressupõe nada de conhecido, mas que, pelo contrário, tudo lhe é igualmente estranho e problemático, não só as relações dos fenômenos, mas os próprios fenômenos. Ela não se liga mesmo ao princípio da razão, ao qual as outras ciências se limitam a tudo reduzir; ela não teria nada a ganhar com isso, visto que um anel da cadeia lhe é tão estranho como outro, já que a própria relação dos fenômenos, enquanto vínculo, lhe é tão estranha como aquilo que é ligado, e que mesmo isso, antes como depois da ligação, não lhe é mais claro. Porque, tal como dissemos, mesmo isso que as ciências pressupõem, e que é ao mesmo tempo a base e o limite das suas explicações, é o problema próprio da filosofia, a qual começa, por conseguinte, onde se detêm as outras ciências. Elas não podem apoiar-se sobre provas, visto que elas deduzem o desconhecido de princípios conhecidos, e, aos olhos da filosofia, tudo é igualmente estranho e desconhecido. Não pode existir nenhum princípio do qual o mundo inteiro e todos os seus fenômenos fossem apenas a consequência. É por isso que uma filosofia não se deixa deduzir, como queria Spinoza, através de uma demonstração *ex firmis principiis*. A filosofia é a ciência do mais geral; os seus princípios não podem, portanto, ser a consequência de outros mais gerais. O princípio de contradição limita-se a manter o acordo dos conceitos; ele não se abastece a si mesmo; o princípio da razão explica a relação dos fenômenos, mas não os próprios fenômenos. Por consequência, a finalidade da filosofia não pode ser a procura de uma causa eficiente ou de uma causa final. Hoje em dia, ela deve perguntar-se, menos do que nunca, de onde vem o mundo, e por que é que ele existe. A única questão que ela se deve colocar é: o que é o mundo? O *porquê* está aqui subordinado ao *o que é*; está implicado na essência do mundo, visto que ele resulta unicamente da forma dos seus fenômenos, o princípio da razão, e só tem valor e sentido por ele. Sem dúvida, poderá alegar-se que cada um sabe o que é o mundo, sem procurar tão longe, visto que cada um é o sujeito do

conhecimento e o mundo é a sua representação; assim entendido, isso seria verdadeiro. Mas é um conhecimento intuitivo *in concreto*: reproduzir este conhecimento *in abstracto,* tomar a intuição sucessiva e mutável, e sobretudo a matéria desse vasto conceito de sentimento, conceito completamente negativo que delimita o saber não abstrato, para fazer dela, pelo contrário, um saber abstrato, inteligível, durável, eis o dever da filosofia. Ela deve, por conseguinte, ser a expressão *in abstracto* da essência do mundo no seu conjunto, do todo como das partes. Entretanto, para não se perder num dédalo de juízos, ela deve servir-se da abstração, pensar todo particular sob a forma do geral, e compreender todas as diferenças do particular sob um conceito geral. Assim, ela deverá, por um lado, separar, por outro, reunir, e entregar assim ao conhecimento toda a multiplicidade do mundo reduzida a um pequeno número de conceitos essenciais. Através destes conceitos, nos quais está fixada a essência do mundo, o particular deve ser tão bem conhecido como o geral, e o conhecimento de um e de outro deve estar estreitamente unido. Deste modo, a faculdade filosófica por excelência consiste, segundo a palavra de Platão, em conhecer a unidade na pluralidade, e a pluralidade na unidade. Por consequência, a filosofia será uma soma de juízos muito gerais, cuja razão de conhecimento imediata é o mundo no seu conjunto, sem nada excluir; é tudo o que se encontra na consciência humana; ela não fará mais do que repetir exatamente, refletir o mundo nos conceitos abstratos, e isso só é possível reunindo em um conceito tudo o que é essencialmente idêntico, e separando, para reunir em um outro, tudo o que é diferente. Já Bacon de Vérulam tinha compreendido este papel da filosofia; ele determina-o com precisão nestas linhas:

> *"Ea demum vera est philosophia, quae mundi ipsius voces fidelissime reddit et veluti dictante mundo conscripta est et nihil aliud est, quam eiusdem* simulacrum et reflectio *, neque addit quidquam de proprio, sed tantum iterat et resonat"*
>
> (*De augmentis scientiarum,* livro II, cap. XIII).15

É também o que nós pensamos, mas num sentido mais vasto do que Bacon.

A harmonia que reina no mundo, sob todos os seus aspectos e em cada uma das suas partes, pelo fato de pertencer a um todo, deve encontrar-se também nessa imagem abstrata do mundo. Por conseguinte, neste conjunto de juízos, um deverá poder deduzir-se de outro, e vice-versa. Mas, para isso, é preciso primeiro que eles existam, e que antes de tudo se formulem como imediatamente fundados sobre o conhecimento *in concreto* do mundo, tanto mais que todo fundamento imediato é mais seguro que um fundamento mediato; a sua harmonia, que produz a unidade do pensamento, e que resulta da harmonia e da unidade do mundo intuitivo, seu fundamento comum de conhecimento, não deverá ser chamada em primeiro lugar para confirmá-los; ela só virá mais tarde e por acréscimo apoiar a sua verdade. — Mas só se conhecerá claramente este papel da filosofia depois de a ter visto em ação.

---

12. Quanto ao uso errôneo de tais expressões, não serão aqui consideradas.

13. “No entanto, é mais sutil e notável aquela ciência pela qual percebemos que *como* e por que são uma mesma e única coisa, e que não existem separadamente *como* e por que.”

14. Spinoza, que se gaba sempre de proceder à maneira geométrica (*more geometrico*), fê-lo, na realidade, ainda mais do que suspeitava. Com efeito, não lhe chega que uma coisa seja certa e incontestável em virtude da concepção imediata e intuitiva que nós temos acerca da essência do mundo; ele procura ainda prová-la logicamente, independentemente do conhecimento intuitivo. Para falar a verdade, ele só obtém os seus resultados preconcebidos e de antemão certos, tomando como ponto de partida os conceitos construídos arbitrariamente (*substantia*, *causa sui* etc.) e permitindo-se, no curso da demonstração, todas as liberdades, às quais dá facilmente lugar a vastidão excessiva de tais conceitos.

O que há de verdadeiro e excelente na sua doutrina descobre-se por uma via inteiramente independente da demonstração; é como em geometria.

15. “Em suma, esta é a verdadeira filosofia, que fielmente repete as vezes de seu próprio mundo, e é igualmente traçada pelo mundo que a dita, e nada mais é do que sua imagem e reciprocidade, e não acrescenta nada de seu, mas apenas repete e ecoa.”

§ 16

Depois de todas estas considerações sobre a razão, enquanto faculdade de conhecimento particular, exclusivamente própria do homem, e sobre os resultados e os fenômenos que ela produz, e que são próprios da natureza humana, resta-me ainda falar da razão, enquanto ela dirige as ações humanas, e que sob este ponto de vista merece o nome de "prática". Disse em outro local, em grande parte, o que deveria dizer aqui; combati a existência dessa *razão prática*, segundo a expressão de Kant, que ele nos apresenta, com uma tranquilidade perfeita, como a fonte de todas as virtudes, e como o princípio de um dever absoluto (isto é, caído do céu). Fiz uma refutação pormenorizada e radical deste princípio kantiano da moral nos meus *Problemas fundamentais da ética.* Portanto, tenho pouca coisa para dizer aqui a respeito da influência da razão (no verdadeiro sentido da palavra) sobre as ações humanas. No princípio das minhas considerações, notei, em geral, quanto as ações e a conduta do homem diferem das dos animais, e que isso provém unicamente da presença de conceitos abstratos na sua consciência. Esta influência é de tal modo surpreendente e significativa que ela nos coloca, em relação aos animais, na mesma relação que os animais que veem com os que não veem (certas larvas, os vermes, os zoófitos). Estes últimos reconhecem unicamente pelo tato os objetos que lhes barram a passagem ou que lhes tocam; os que veem, pelo contrário, reconhecem-nos num círculo mais ou menos extenso. A ausência de razão limita do mesmo modo os animais às representações intuitivas imediatamente presentes no tempo, isto é, aos objetos reais. Nós, pelo contrário, com a ajuda do conhecimento *in abstracto*, abraçamos não só o presente, que é sempre limitado, mas o passado e o futuro, sem contar o império ilimitado do possível. Dominamos livremente a vida, sob todos os seus aspectos, muito além do presente e da realidade. O que são os olhos, no espaço, para o conhecimento sensível é a razão, no tempo, para o conhecimento interior. Aos nossos olhos, a visão dos objetos só tem sentido e valor enquanto os anuncia a nós como tangíveis; do mesmo modo, todo o

valor do conhecimento abstrato jaz na sua relação com a intuição. É por isso que o homem natural coloca a consciência imediata e intuitiva muito acima do conhecimento abstrato, do simples conceito; ele dá ao conhecimento empírico a preeminência sobre o conhecimento lógico. Esta não é a opinião daqueles que vivem mais por palavras do que por ações, e que observaram mais nos livros e papéis do que na vida real, a ponto de se terem tornado pedantes e teóricos. Só isto nos faz compreender como Leibniz e Wolf, com todos os seus sucessores, puderam perder-se a ponto de afirmar a partir de Duns Escoto que o conhecimento intuitivo é apenas o conhecimento abstrato confuso. Devo confessar, para honra de Spinoza, que, ao contrário destes filósofos, e com um sentido mais justo, ele declara que todas as noções gerais nascem da confusão inerente aos conhecimentos intuitivos (*Ética*, II, prop. 40, escólio 1). Foi a mesma opinião absurda que fez também rejeitar nas matemáticas a evidência que lhes é própria, para aí introduzir a evidência lógica; foi ela ainda que fez colocar sob a vasta definição de sentimento tudo o que não é conhecimento abstrato, e o depreciou; foi ela mesma, em uma palavra, que levou Kant a afirmar, em moral, que a vontade espontânea, aquela que levanta a voz imediatamente após ter tomado conhecimento dos fatos, e que conduz o homem à justiça e ao bem, é apenas um vão sentimento e um arrebatamento momentâneo, sem valor nem mérito, e a só reconhecer valor moral à conduta dirigida segundo máximas abstratas.

Esta faculdade que a razão deu ao homem, excluindo os animais, de abarcar o conjunto da sua vida sob todos os seus aspectos, pode ser comparada a um plano geométrico da rota terrestre, plano reduzido, incolor e abstrato. Existe a mesma relação entre ele e o animal que a que se verifica entre o navegador que se orienta com a ajuda de um mapa, de uma bússola e de um sextante, e que sabe constantemente onde se encontra, e a tripulação ignorante, que só vê o céu e as vagas. Não será surpreendente, maravilhoso mesmo, ver o homem viver uma segunda vida *in abstracto* ao lado da sua vida *in concreto*? Na primeira, está entregue a todos os tormentos da realidade, está submetido às circunstâncias presentes, tem que trabalhar, sofrer, morrer, como os animais. A vida abstrata, tal como ela se apresenta perante a meditação da razão, é o reflexo calmo da primeira e do mundo em que ele vive; ela é esse plano reduzido de que falávamos mais acima. Aí, dessas alturas serenas da meditação, tudo o que o tinha dominado, tudo o que o tinha fortemente impressionado embaixo parece-lhe

frio, descolorido, estranho a si mesmo, pelo menos de momento: ele é simples espectador, ele contempla. Quando se retira assim para os cumes da reflexão, assemelha-se ao ator que acaba de representar uma cena e que, à espera de outra, vai tomar lugar entre os espectadores, observa com sangue-frio o desenrolar da ação que continua sem ele, mesmo que sejam os preparativos da sua morte, depois regressa para agir ou sofrer, como deve. Desta dupla vida resulta para o homem esse sangue-frio, tão diferente da estupidez do animal privado de razão. É graças a ele que, depois de ter refletido, tomado uma resolução ou ter-se resignado à necessidade, ele sofre ou realiza atos, que considera como necessários ou, por vezes, como horríveis: o suicídio, a pena de morte, o duelo, essas temeridades de toda espécie que se pagam com a vida, e, em geral, todas as necessidades contra as quais a natureza animal se revolta. Então, vê-se em que medida a razão ordena a essa natureza e grita ao valente:

σιδήρειόν νύ τοι ἦτορ

(*ferreum certe tibi cor!*)16 (*Ilíada*, XXIV, 521).

Aqui, a razão — pode-se dizer agora — é verdadeiramente prática; em todos os lugares em que a ação é dirigida pela razão, em que os motivos são conceitos abstratos, em que não se é dominado por uma representação intuitiva isolada, nem pela impressão do momento, que conduz o animal, em todas estas circunstâncias, a razão mostra-se prática. Mas que tudo isto difira absolutamente e seja independente do valor moral da ação, que uma ação racional e uma ação virtuosa sejam duas coisas diferentes, que a razão se alie igualmente à mais negra maldade ou à maior bondade e empreste a uma ou a outra uma energia considerável pela sua cooperação, que ela esteja igualmente pronta e possa servir do mesmo modo para executar metodicamente e com continuidade um bom e um mau desígnio, máximas prudentes e máximas insensatas, e que tudo isso resulte da sua natureza, por assim dizer, feminina, que pode receber e conservar, mas não criar por ela mesma — tudo isto deduzi e esclareci através de exemplos. O que disse encontraria aqui naturalmente o seu lugar, mas tive de me abster por causa da polêmica contra a suposta razão prática de Kant.

O desenvolvimento mais perfeito da razão prática, no verdadeiro sentido da palavra, o mais alto ponto a que o homem pode chegar pelo

simples emprego da sua razão — através do que se mostra mais claramente a diferença que o separa dos animais —, é o ideal representado pela sabedoria estoica, visto que a ética estoica, na sua origem e na sua essência, não é uma ciência da virtude, mas um conjunto de preceitos para viver segundo a razão; nela, a finalidade da vida é a felicidade obtida pelo repouso do espírito. A virtude só se encontra nos estoicos por acidente; ela é um meio e não um fim. É por isso que a ética estoica, pela sua essência e ponto de vista, difere completamente dos sistemas de moral que apenas têm em vista a virtude, como por exemplo os preceitos dos Vedas, os de Platão, do cristianismo, de Kant.

A finalidade da ética estoica é a felicidade:

τέλος τὸ εὐδαιμονεῖν

(*virtutes omnes finem habere beatitudinem*);[17]

É assim que se exprime Estobeu na *Exposição do Pórtico* (*Eclogae physicae et ethicae*, livro II, cap. VII, p. 114 e 138).

No entanto, a ética estoica demonstra que a verdadeira felicidade só se adquire pela paz e calma profunda do espírito, *ajtaraxiva*, e que essa paz, por sua vez, só se obtém pela virtude. Eis o que quer dizer a expressão: “A virtude é o supremo bem”. Que se tenha pouco a pouco esquecido o fim pelo meio, e que se tenha recomendado a virtude de um modo que manifesta uma preocupação completamente diferente daquela da felicidade pessoal, e que está mesmo em contradição com ela — aí está uma dessas inconsequências pelas quais, em qualquer sistema, a verdade diretamente conhecida, ou, como se diz em geral, a verdade sentida, nos conduz ao bom caminho, mesmo que seja forçando a lógica das conclusões; é o que se pode ver na ética de Spinoza que, do seu princípio egoísta *suum utile quaerere* (“buscar a sua própria utilidade”) , deduz, através de sofismas palpáveis, uma doutrina pura da virtude. A origem da moral estoica, tal como a compreendi, é, pois, a questão de saber se a razão, esse privilégio do homem, que lhe torna, indiretamente, a vida e os seus fardos mais leves, na medida em que regula a sua conduta, e pelos bons resultados que ela produz, não podia também subtraí-lo diretamente, isto é, pelo simples conhecimento e de uma só vez — senão inteiramente, pelo menos em parte — aos sofrimentos e aos tormentos de toda espécie que preenchem a sua existência.

Veríamos como incompatível com a razão que o ser ao qual ela está ligada, e que, graças a ela, abarca e domina uma infinidade de coisas e objetos, fosse, no entanto, exposto a dores tão violentas, a uma angústia tão grande resultante da impetuosidade das suas cobiças ou das suas repulsas, no presente e no meio de circunstâncias que podem conter alguns anos de uma vida tão curta, tão fugidia, tão incerta. Crê-se que não poderia haver melhor emprego da razão do que elevar o homem acima destas misérias e torná-lo invulnerável. Daí o preceito de Antístenes:

δεῖ κτᾶσθαι νοῦν ἢ βρόχον

(*aut mentem parandam aut laqueum*)18 (Plutarco, *De stoicorum repugnantiis*, cap. 14).

Isto quer dizer que a vida é tão cheia de tormentos e atribulações, que é preciso ou submetê-la pela razão, ou abandoná-la.

É evidente que a penúria não engendra direta e necessariamente a privação e o sofrimento, que resultam antes da concupiscência não satisfeita, e que essa concupiscência é mesmo a condição sem a qual a primeira não se tornaria privação e não engendraria o sofrimento.

Οὐ πενία λύπην
ἐργάζεται, ἀλλὰ ἐπιθυμία

(*Non paupertas dolorem efficit, sed cupiditas*) (Epicteto, fragm. 25).19

— Reconheceu-se ao mesmo tempo, pela experiência, que são as nossas esperanças e as nossas pretensões que engendram e alimentam o desejo; por consequência, não são os inumeráveis males aos quais estamos todos expostos, e que não podemos evitar, nem os bens que não podemos atingir, que nos perturbam e atormentam, mas unicamente a quantidade, mais ou menos insignificante, de bens ou de males que é permitido ao homem adquirir ou evitar. Que digo eu? — não apenas os bens ou os males que nós não podemos absolutamente, mas também os que não podemos relativamente adquirir ou evitar, deixam-nos inteiramente calmos. É por isso que os males, que fazem de alguma maneira parte da nossa individualidade, ou os bens, que devem ser-nos necessariamente recusados, são considerados por nós com indiferença; e em breve, graças a esta particularidade da natureza humana, o desejo extingue-se, e torna-se

incapaz de produzir a dor, se não existe nenhuma esperança para lhe fornecer alimento. Vê-se claramente por isto que a felicidade repousa inteiramente sobre a relação dos nossos desejos com os nossos usufrutos. Que os dois membros desta relação sejam grandes ou pequenos, dá no mesmo: a relação tanto pode ser modificada pelo aumento de um como pela diminuição do outro. Do mesmo modo, todo sofrimento resulta de uma desproporção entre aquilo que desejamos ou esperamos e o que podemos obter, desproporção que só existe por causa do conhecimento e que uma visão mais justa poderia suprimir.[20] É por causa disso que Crisipo nos diz:

δεῖ ζῆν κατ᾽
ἐμπειρίαν τῶν φύσει συμβαινόντων

(Estobeu, *Eclogae physicae et ethicae,* livro II, cap. VII, p. 134), isto é: "Deve-se viver com um conhecimento apropriado ao curso das coisas e do mundo". Todas as vezes, com efeito, que o homem perde o seu sangue-frio, todas as vezes que ele sucumbe sob os golpes da infelicidade, que se encoleriza, ou se entrega ao desencorajamento, mostra, com isso, que encontrou as coisas diferentes do que esperava, consequentemente que se enganou, que não conhecia nem o mundo nem a vida, que não sabia que a natureza inanimada, por acaso, ou a natureza animada em vista de um fim oposto, ou mesmo por maldade, contradiz, a cada passo, as vontades particulares; ele não se serviu da razão para chegar a um conhecimento geral da vida; ou o poder do juízo é nele demasiado fraco para reconhecer, no domínio do particular, o que admite no domínio do geral; é por isso que ele se encoleriza e perde o seu sangue-frio.[21] Do mesmo modo, toda alegria intensa é um erro, uma ilusão, porque o prazer do desejo satisfeito não é de longa duração, e também porque todo o nosso bem, ou toda a nossa felicidade, só nos é dado por um tempo, e como por acaso, e pode, por conseguinte, ser-nos arrebatado num momento. Todas as nossas dores vêm da perda de uma ilusão semelhante; deste modo os nossos bens e os nossos males vêm todos de um conhecimento incompleto; eis por que motivo a dor e os lamentos são estranhos ao homem sensato, e por que motivo nada poderá abalar a sua ataraxia.

Fiel a este princípio e às tendências do Pórtico, Epicteto começa por aí e chega por sua vez a esta ideia, que é como o centro da sua filosofia, de que é preciso distinguir bem o que depende de nós e o que não depende, e não

estabelecer nenhum fundamento sobre o último, mediante o que não se conhecerá nunca nem a dor, nem o sofrimento, nem a angústia. Mas a única coisa que depende de nós é a vontade; e assim aproximamo-nos pouco a pouco da moral propriamente dita, desde que se observou que, se os nossos males e os nossos bens nos vêm do mundo exterior, que não depende de nós, o contentamento ou o descontentamento interior vêm-nos da vontade. Depois disto, pergunta-se se era aos dois primeiros, ou aos outros dois, que se devia dar os nomes de *bonum* e *malum.* Para dizer a verdade, isso era completamente arbitrário, e o nome não mudava em nada a coisa. Todavia, os estoicos embrenharam-se em discussões intermináveis acerca disto com os peripatéticos e os epicuristas e passaram o seu tempo tentando estabelecer uma comparação impossível entre duas quantidades irredutíveis uma à outra, atirando-se mutuamente à cara sentenças opostas e paradoxais, que deduziam. Cícero transmitiu-nos nos *Paradoxa*uma síntese interessante destas doutrinas estoicas.

Zenão, o fundador do Pórtico, parece ter tomado outro caminho. O seu ponto de partida era este: para chegar ao supremo bem, isto é, à felicidade, ao repouso do espírito, é preciso viver de acordo consigo mesmo:

Ὁμολογουμένως ζῆν· τοῦτο δ' ἔστι καθ' ἕνα λόγον καὶ σύμφωνον ζῆν

(*Consonanter vivere: hoc est secundum unam rationem et concordem sibi vivere*)22 (Estobeu, *Eclogae physicae et ethicae*, livro II , cap. VII, p. 132). Em outra parte,

Ἀρετὴν διάθεσιν εἶναι ψυχῆς σύμφωνον ἑαυτῇ περὶ ὅλον τὸν βίον

(*Virtutem esse animi affectionem secum totam vitam consentientem*)23 (*ibid.*, p. 104).

Mas isto só era possível com a condição de se determinar racionalmente, segundo princípios, e não segundo as impressões variáveis e os caprichos, sobretudo quando se considera que só as máximas da nossa conduta, e não o sucesso ou as circunstâncias exteriores, estão em nosso poder.

Para ser sempre consequente consigo, era preciso pois escolher as primeiras e não as segundas, e deste modo a moral é restabelecida.

Já os sucessores imediatos de Zenão acharam o princípio da sua moral (viver de acordo consigo mesmo) demasiado formal e vazio. Deram-lhe então um conteúdo, acrescentando ὁμολογουμένως τῇ φύσει ζῆν ("em conformidade com a natureza"); esta nova precisão, segundo o testemunho de Estobeu, é atribuída a Cleantes; ela devia conduzi-lo muito longe, dada a grande extensão do conceito e a indeterminação da fórmula. Cleantes com efeito designava, com isto, toda a natureza em geral; Crisipo, a natureza humana em particular. Só aquilo que convinha a esta podia ser considerado como virtuoso, do mesmo modo que só aquilo que convém à natureza animal pode ser considerado a satisfação dos seus instintos; era um regresso enérgico à doutrina da virtude, e, custe o que custar, fundou-se a ética sobre a física. Os estoicos procuravam antes de tudo a unidade de princípio; Deus e o mundo não podiam ser separados no seu sistema.

A ética estoica, tomada no seu conjunto, é na realidade uma tentativa preciosa e meritória, para empregar a razão numa obra importante e salutar, a sujeição da dor e do sofrimento, em uma palavra, de todos os males que sobrecarregam a vida.

> *Qua ratione queas traducere leniter aevum:*
> *Ne te semper inops agitet vexet que cupido,*
> *Ne pavor et rerum mediocriter utilium spes.*[24]
>
> (Horácio, *Epistulae*, I, 18, 97)

Deste modo, o homem teria participado ao mais alto grau nesta dignidade que lhe pertence como ser racional, e que não poderá encontrar-se nos animais; é apenas mesmo por esta condição que a palavra dignidade tem um sentido para ele. — Apresentada deste modo, a ética estoica poderá, então, figurar aqui como um exemplo do que é a razão e dos serviços que ela pode prestar. O fim perseguido pelas doutrinas estoicas, por meio da razão e de uma moral fundada unicamente sobre ela, pode ser atingido em uma certa medida, visto que a experiência nos ensina que esses caracteres racionais chamados vulgarmente filósofos práticos são os mais felizes (devo acrescentar que é com razão que se lhes chama práticos, visto que, ao contrário do filósofo propriamente dito, que transporta a vida para o conceito, eles transportam o conceito para a vida); mas falta ainda muito para que cheguemos por este método a um resultado perfeito, e para que a

aplicação da reta razão nos livre de todos os fardos e de todos os sofrimentos da vida, e nos conduza à felicidade. Existe uma contradição notória em querer viver sem sofrer, contradição que está totalmente envolvida na palavra “vida feliz”. Compreender-se-á o que quero dizer, por pouco que me sigam até o fim da minha exposição. Esta contradição revela-se já nessa mesma moral da razão pura; o estoico não será forçado a introduzir nos seus preceitos para a vida feliz (visto que a sua ética é apenas isso) a exortação do suicídio (como os déspotas orientais têm, entre as suas joias, um frasco precioso cheio de veneno) — para o caso em que os sofrimentos corporais, que os mais belos raciocínios do mundo não poderiam aliviar, viessem a tomar a supremacia, sem que se pudesse esperar curá-los; então o fim único do filósofo, a felicidade, ter-se-ia dissipado, e ele já não teria outro recurso contra o sofrimento senão a morte que ele devia aplicar a si mesmo, da mesma forma que tomaria um outro remédio. Vê-se aqui toda a diferença que existe entre a ética estoica e todas as doutrinas que mencionamos mais acima; elas tomam como fim imediato a virtude, mesmo se obtida a custo dos maiores sofrimentos, e repelem o suicídio como meio de fugir à dor; mas nenhuma soube fornecer argumento decisivo contra o suicídio e tem-se muito trabalho para encontrar apenas motivos especiais: no nosso quarto livro encontraremos naturalmente a ocasião de formular o verdadeiro motivo. Esta oposição torna mais manifesta a diferença que existe entre o princípio fundamental do Pórtico, que é apenas um caso particular de eudemonismo, e o das outras doutrinas em questão, embora umas e outras se encontrem nas conclusões, e tenham um parentesco visível. A contradição íntima que a ética estoica encerra no seu princípio mostra-se melhor ainda no fato de que o seu ideal, o sábio estoico, nunca é um ser vivo e é desprovido de qualquer verdade poética; é apenas um manequim inerte, rígido, inacessível, que não sabe o que fazer da sua sabedoria, e cuja calma, contentamento e felicidade estão em oposição direta com a natureza humana, a um ponto que não se pode mesmo imaginar. Como diferem dos estoicos, esses vencedores do mundo, esses expiadores voluntários, que a sabedoria hindu nos apresenta, que ela própria produziu, ou então esse Cristo salvador, figura ideal transbordante de vida, de tamanha verdade poética e de tão alta significação, e que vemos no entanto, apesar da sua virtude perfeita, da sua santidade, da sua altura moral, exposto aos mais cruéis sofrimentos!

16. “Decerto tens um coração de ferro!”

17. “Todas as virtudes têm como fim a felicidade.”

18. “Deve-se preparar a mente ou o laço.”

19. “Não é a pobreza que causa dor, mas a cobiça.”

20. *Omnes perturbationes iudicio censent fieri et opinione* (“Cuidam todos que as perturbações provêm do juízo e da imaginação”) (Cícero, *Tusculanarum disputationum*, livro IV, 6);

Ταράσσει τοὺς ἀνθρώπους οὐ τὰ πράγματα, ἀλλὰ τὰ περὶ τῶν πραγμάτων δόγματα

(*Perturbant omnes non res ipsae, sed de rebus opiniones*; “Não são as coisas que perturbam a todos, mas as opiniões que se tem sobre essas coisas”) (Epicteto, *Dissertationes* [*Enchiridion*], cap. 5).

21. *Τοῦτο γάρ ἐστι τὸ αἴτιον τοῖς ἀνρώποις πάντων τῶν κακῶν τὸ τὰς προλήψεις τὰς κοινὰς μὴ δύνασθαι ἐαρμόζειν ταῖς ἐπὶ μέρους*

(Epicteto, *Dissertationes* [*Enchiridion*], III, 26).

22. “Viver em consonância: isto é, viver segundo uma razão e em harmonia consigo mesmo.”

23. “A virtude é a disposição do espírito em harmonia consigo mesmo por toda a vida.”

24. “Que por essa razão possas levar uma vida tranquila: *Que o fraco não te perturbe sempre e que a ambição não te aflija*, Nem o medo e que tenhas uma esperança moderada das coisas úteis.”

LIVRO SEGUNDO

O mundo como vontade
Primeiro ponto de vista

A OBJETIVAÇÃO DA VONTADE

Nos habitat, non tartara, sed nec sidera caeli: Spiritus, in nobis qui viget, illa facit.
[Habita em nós, e não no Tártaro, nem nos astros do céu: O espírito que em nós viceja faz tais coisas.]
Epistulae, 5, 14

§ 17

No primeiro livro consideramos a representação como tal, isto é, unicamente sob a sua forma geral. Contudo, no que diz respeito à representação abstrata, o conceito, estudamo-lo também no seu conteúdo, e vimos que ele só tem conteúdo e significação pela sua relação com a representação intuitiva, sem a qual seria vazio e sem significado. Chegando assim à representação intuitiva, vamo-nos preocupar em conhecer o seu conteúdo, as suas determinações exatas e as formas que nos apresenta. Ficaremos felizes sobretudo se nos pudermos pronunciar sobre a sua significação verdadeira, sobre essa significação que apenas sentimos, e graças à qual essas formas que sem ela nos seriam estranhas e sem significado nos falam diretamente, se tornam compreensíveis para nós e adquirem, aos nossos olhos, um interesse que agarra completamente o nosso ser.

Lancemos os olhos sobre as matemáticas, as ciências naturais, a filosofia, todas as ciências em que esperamos encontrar uma parte da solução procurada. — Inicialmente a filosofia parece-nos um monstro de várias cabeças, cada uma das quais fala uma língua diferente. Contudo, sobre este ponto particular que nos ocupa — a significação da representação intuitiva —, elas não estão todas em desacordo, visto que, com exceção dos céticos e dos idealistas, todos os filósofos se encontram, pelo menos quanto ao essencial, no que diz respeito a um certo objeto, fundamento de toda representação, diferente dela no seu ser e na sua essência, e todavia tão semelhante a ela, em todas as suas partes, como um ovo pode ser em relação a outro. Mas nós não temos nada a esperar disso, visto que sabemos que não se pode distinguir tal objeto da representação; julgamos, pelo contrário, que aí apenas existe uma só e mesma coisa, visto que um objeto pressupõe sempre um sujeito, e por consequência é apenas uma representação; acrescentemos que já reconhecemos a existência do objeto como dependendo da forma mais geral da representação, a distinção entre “eu” e “não eu”. Além disso, o princípio da razão, a que nos referimos aqui,

é apenas uma forma da representação, isto é, o vínculo regular das nossas representações, e não o vínculo da série total, finita ou infinita, das nossas representações, com qualquer coisa que não seria a representação, e que, por consequência, não seria suscetível de ser representado. — Falei mais acima dos céticos e dos idealistas, na minha discussão sobre a realidade do mundo exterior.

Procuraremos agora, nas matemáticas, o conhecimento preciso que desejamos ter desta representação, que apenas conhecemos, até agora, sob o ponto de vista muito geral da forma. Mas as matemáticas só nos falarão das representações enquanto elas preenchem o espaço e o tempo, isto é, enquanto elas são grandezas. Elas indicar-nos-ão muito exatamente a quantidade e a grandeza; mas como uma e outra são sempre apenas relativas, isto é, resultam da comparação de uma representação com outra, e isso apenas sob o ponto de vista da quantidade, não é aí que poderemos encontrar a explicação que procuramos.

Voltemo-nos agora para o vasto domínio das ciências naturais e suas numerosas dependências. Ou descrevem as formas, e é a *morfologia*, ou explicam as mudanças, e é a *etiologia*. Uma estuda as formas fixas, a outra a matéria em movimento, segundo as leis da sua passagem de uma forma para a outra. A primeira é o que se chama, embora muito impropriamente, a história natural, no sentido lato da palavra; sob o nome particular de botânica e de zoologia, ela nos ensina a conhecer as diferentes formas — imutáveis no meio da modificação perpétua dos indivíduos, orgânicas e por isso mesmo determinadas de um modo estável — que constituem, em grande parte, o conteúdo da representação intuitiva; tudo isto é classificado, analisado, sintetizado, depois coordenado em sistemas naturais ou artificiais, e colocado sob a forma de conceitos que permitem abarcar e conhecer o todo; pode-se mesmo encontrar, no meio de tudo isto, um princípio de analogia, infinitamente matizado, que atravessa o todo e as partes (unidade de plano), e graças ao qual todos os fenômenos estudados parecem outras tantas variações sobre um tema único. O movimento da matéria através destas formas, ou a criação dos indivíduos, não interessa a esta ciência, visto que cada indivíduo sai do seu semelhante por procriação, e esta procriação, em todos os lugares misteriosa, furtou-se até agora ao conhecimento. O pouco que se sabe sobre isso pertence à fisiologia, que já é uma ciência natural etiológica.

A esta ciência liga-se a mineralogia, que, pelo seu princípio, pertence à morfologia, sobretudo quando se torna geologia. A etiologia, propriamente dita, é constituída por todas as ciências naturais que têm como fim essencial estudar as causas e os efeitos; elas ensinam-nos como um estado da matéria é necessariamente determinado por um outro, segundo regras infalíveis; como uma mudança determinada condiciona e conduz uma outra mudança necessária e determinada: é o que elas chamam uma explicação. Nesta ordem de ciências, encontramos principalmente a mecânica, a física, a química, a fisiologia.

Se seguirmos a sua escola, em breve nos convenceremos de que a solução procurada não nos será dada pela etiologia mais do que pela morfologia.

Esta apresenta-nos um número infinito de formas, infinitamente variadas, mas todas caracterizadas por um ar de família incontestável — isto é, representações que, neste sentido, permanecem para nós eternamente estranhas, e se erguem perante nós como hieróglifos incompreensíveis. A etiologia, por outro lado, ensina-nos que, segundo a lei de causa e efeito, tal estado da matéria produz tal outro, e, após esta explicação, a sua tarefa está terminada.

Assim, ela limita-se a demonstrar-nos a ordem regular segundo a qual os fenômenos se produzem no tempo e no espaço, e a demonstrá-lo para todos os casos possíveis; ela fixa-lhes um lugar segundo uma lei, da qual a experiência forneceu o conteúdo, mas cuja forma geral e a necessidade — sabemo-lo — são independentes da experiência. Mas, quanto à essência íntima de não importa qual dos seus fenômenos, é-nos impossível formular a menor conclusão; é chamada *força natural* e relega-se para fora do domínio das explicações etiológicas. A constância imutável com que se produz a manifestação desta força, tão frequentemente quanto se apresentam as condições a que ela obedece, chama-se *lei natural.* Mas esta lei natural, estas condições e esta produção de um fenômeno em tal lugar e em tal momento determinados, eis tudo o que a ciência conhece, e pode vir a conhecer.

A própria força que se manifesta, a natureza íntima destes fenômenos constantes e regulares, é para ela um segredo que não lhe pertence, tanto no caso mais simples como no caso mais complicado, visto que, embora a etiologia tenha atingido os seus resultados mais perfeitos na mecânica, e os mais imperfeitos na fisiologia, todavia a força que faz cair uma pedra, ou

que impele um corpo contra outro, não é menos desconhecida e misteriosa para nós na sua essência do que a que produz os movimentos e o crescimento do animal. A mecânica admite como inexplicáveis a matéria, o peso, a impenetrabilidade, a comunicação do movimento pelo choque, a rigidez etc.; ela os chama forças físicas, e à sua aparição regular e necessária, sob certas condições, uma lei física; apenas depois disto ela começa a explicar, o que consiste em demonstrar, com um rigor matemático, como, onde e quando cada força se manifesta, e em relacionar cada fenômeno que encontra com uma dessas forças. É assim que procedem a física, a química, a fisiologia, salvo esta diferença, de que as suas hipóteses são mais numerosas e os resultados mais reduzidos. Por conseguinte, a explicação etiológica de toda a natureza será sempre apenas um inventário de forças misteriosas, uma demonstração exata das leis que regulam os fenômenos no tempo e no espaço, através das suas evoluções. Mas a essência íntima das forças assim demonstradas deverá permanecer sempre desconhecida, porque a lei a que a ciência obedece não conduz a ela, e desse modo será preciso limitarmo-nos aos fenômenos e à sua sucessão. Poder-se-á, pois, comparar a ciência a um bloco de mármore, onde correm numerosas veias umas ao lado das outras, mas onde não se vê o curso interior dessas veias até a superfície oposta. Ou antes — se me permitem uma comparação divertida — o filósofo, em face da ciência etiológica completa da natureza, deverá experimentar a mesma impressão que um homem que se encontrasse, sem saber como, em uma companhia completamente desconhecida, e cujos membros, um após outro, lhe apresentassem sem cessar algum deles como um amigo ou um parente deles, e o fizessem conhecê-lo: assegurando que está encantado, o nosso filósofo terá, no entanto, incessantemente sobre os lábios esta questão: que diabo tenho em comum com todas estas pessoas?

Assim, a etiologia pode menos que nunca dar-nos as informações desejadas, as informações verdadeiramente fecundas, sobre estes fenômenos que nos aparecem como nossas representações, visto que, apesar de todas estas explicações, estes fenômenos são apenas representações, cujo sentido nos escapa, e que nos são completamente estranhas. O seu encadeamento primordial dá-nos apenas as leis e a ordem relativa da sua produção no espaço e no tempo, mas não nos ensina nada sobre os próprios fenômenos. Além disso, a lei da causalidade só tem valor para as representações, para os objetos de uma classe determinada, e só faz sentido

enquanto é pressuposta por eles; só existe, pois, como esses mesmos objetos, relativamente ao sujeito, isto é, condicionalmente; é por isso que ela tanto pode ser reconhecida partindo do sujeito, isto é, *a priori*, como partindo do objeto, isto é, *a posteriori*, como Kant nos demonstrou.

O que adquirimos de hoje em diante, depois de todas estas investigações, é que não nos basta saber que temos representações, que essas representações são tais ou tais, e dependem de tal ou tal lei, cuja expressão geral é sempre o princípio da razão. Queremos saber a significação dessas representações; perguntamos se o mundo não as ultrapassa, caso em que deverá se apresentar a nós como um sonho vão, ou como uma forma vaporosa semelhante à dos fantasmas; não seria digno de atrair a nossa atenção. Ou então, pelo contrário, não será ele qualquer coisa diferente da representação, alguma coisa mais; e nesse caso o que é ele? É evidente que essa qualquer coisa deve ser plenamente diferente da representação, pela sua essência, e que as formas e as leis da representação devem ser-lhe completamente estranhas.

Por conseguinte, não se pode partir da representação, para chegar até ele, com o fio condutor dessas leis, que são apenas o vínculo do objeto, da representação, isto é, das manifestações do princípio da razão.

Por isso vemos já que não é de fora que devemos partir para chegar à essência das coisas; procurar-se-á em vão, só se chegará a fantasmas ou fórmulas; pareceremos alguém que dá a volta a um castelo, para encontrar a entrada, e que, não a encontrando, desenhará a fachada. Foi no entanto o caminho que seguiram todos os filósofos antes de mim.

§ 18

Na realidade, seria impossível encontrar a significação procurada deste mundo, que me aparece absolutamente como a minha representação, ou então a passagem deste mundo, enquanto simples representação do sujeito que conhece, àquilo que pode estar fora da representação, se o próprio filósofo não fosse nada mais do que o puro sujeito que conhece (uma cabeça de anjo alado, sem corpo). Mas, com efeito, ele tem a sua raiz no mundo: enquanto *indivíduo*, faz parte dele; só o seu conhecimento torna possível a representação do mundo inteiro; mas este mesmo conhecimento tem como condição necessária a existência de um corpo, cujas modificações são, como o vimos, o ponto de partida do entendimento para a intuição desse mundo.

Para o puro sujeito que conhece, este corpo é uma representação como outra, um objeto como os outros objetos. Os seus movimentos, as suas ações, não são, aos seus olhos, nada mais do que modificações dos outros objetos sensíveis; ser-lhe-iam igualmente estranhos e incompreensíveis, se por vezes a sua significação não lhe fosse revelada de um modo especial. Ele veria as suas ações seguirem os motivos que sobrevêm com a regularidade das leis físicas, como as modificações dos outros objetos seguem causas, excitações, motivos. Quanto à influência destes motivos, ele não a veria mais de perto do que a ligação dos fenômenos exteriores com a sua causa. A essência íntima destas manifestações e ações do seu corpo ser-lhe-ia incompreensível: chamar-lhe-ia como lhe agradasse, força, qualidade ou caráter, e não saberia nada mais por isso. Mas não acontece assim; longe disso, o indivíduo é ao mesmo tempo o sujeito do conhecimento e encontra aí a chave do enigma: essa palavra é *Vontade*. Isso, apenas isso, lhe dá a chave da sua própria existência fenomenal, lhe descobre a significação desta, lhe mostra a força interior que produz o seu ser, as suas ações, o seu movimento. O sujeito do conhecimento, pela sua identidade com o corpo, torna-se um indivíduo; desde aí, esse corpo é-lhe dado de duas maneiras completamente diferentes: por um lado, como representação no

conhecimento fenomenal, como objeto entre outros objetos e submetido às suas leis; e por outro lado, ao mesmo tempo, como esse princípio imediatamente conhecido por cada um, que a palavra *Vontade* designa. Todo ato real da nossa vontade é, ao mesmo tempo e infalivelmente, um movimento do nosso corpo; não podemos querer realmente um ato sem constatar, no mesmo instante, que ele aparece como movimento corporal. O ato voluntário e a ação do corpo não são dois fenômenos objetivos diferentes, ligados pela causalidade; não estão entre si numa relação de causa e efeito; eles são apenas um só e mesmo fato; só que esse fato nos é dado de duas maneiras diferentes: por um lado, imediatamente, por outro, como representação sensível. A ação do corpo é apenas o ato da vontade objetivado, isto é, visto na representação. Veremos mais adiante que isso é verdade não só para as ações causadas por motivos, mas também para aquelas que seguem involuntariamente uma excitação. Sim, o corpo inteiro é apenas a vontade objetivada, isto é, tornada perceptível: é o que a continuação desta obra vai demonstrar e esclarecer. No livro precedente, e na minha discussão sobre o princípio da razão, chamei ao corpo *objeto imediato*, colocando-me de propósito apenas no ponto de vista da representação. Aqui, no ponto de vista contrário, chamar-lhe-ei objetidade da vontade. Pode-se ainda dizer, num certo sentido: a vontade é o conhecimento *a priori* do corpo; o corpo é o conhecimento *a posteriori* da vontade.

As decisões da vontade que dizem respeito ao futuro são apenas previsões da razão sobre o que se quererá num momento dado, e não são realmente atos de vontade. É apenas a execução que prova a decisão; até lá ela é apenas um projeto que pode mudar: só existe no entendimento, *in abstracto*. É apenas pela reflexão que existe uma diferença entre querer e fazer: com efeito é a mesma coisa. Todo ato real, efetivo, da vontade é imediata e diretamente um ato fenomenal do corpo; e, pelo contrário, toda ação exercida sobre o corpo é por esse fato e imediatamente uma ação exercida sobre a vontade: como tal, ela designa-se dor quando vai contra a vontade; quando lhe é conforme, pelo contrário, chama-se bem-estar ou prazer.

As suas gradações são diferentes. Procede-se muito mal em dar ao prazer e à dor o nome de *representações*; eles são apenas afecções imediatas do querer, sob a sua forma fenomenal, o corpo; eles são o fato necessário e momentâneo de querer ou não querer a impressão que o corpo sofre. Só

existe um pequeno número de impressões exercidas sobre o corpo, que se podem considerar imediatamente como simples representações; elas não afetam a vontade, e só graças a elas o corpo aparece como objeto imediato do conhecimento, objeto que já conhecemos mediatamente, como todos os outros, como intuição, no entendimento. Queremos designar com isso as afecções dos sentidos puramente objetivos, as da visão, do ouvido, do tato; mas isso passa-se apenas enquanto estes órgãos são afetados de uma forma específica, que lhes é particular, conforme à sua natureza, e produzindo uma excitação tão fraca sobre a sensibilidade reforçada e especificamente modificada das suas partes, que a vontade não é abalada com isso; a vontade não influi então nada sobre essa excitação, que se limita a entregar ao entendimento os dados de onde vai sair a intuição. Toda afecção mais violenta ou diferente destes órgãos é dolorosa, isto é, repugna à vontade, à objetidade à qual estes órgãos também pertencem. — A fraqueza dos nervos manifesta-se quando as impressões que deviam ter unicamente o grau de força suficiente para se tornarem dados do entendimento atingem o grau superior, em que excitam a vontade, isto é, produzem prazer ou dor; mas é, quase sempre, uma dor obscura e vaga; não só certos sons e uma luz viva são percebidos dolorosamente, mas ocasionam também uma disposição hipocondríaca doentia que é difícil de definir. Em outro local ainda, a identidade do corpo e da vontade manifesta-se no fato de que todo movimento violento e exagerado da vontade — isto é, toda afecção — agita imediatamente o corpo e todo o organismo interior, perturbando o curso das suas funções vitais. Encontrar-se-á este ponto especialmente desenvolvido na *Vontade na natureza*, p. 27 da 2ª edição, p. 28 da 3ª edição.

Enfim, o conhecimento que tenho da minha vontade, embora imediato, é inseparável do conhecimento que tenho do meu corpo. Não conheço a minha vontade na sua totalidade; não a conheço na sua unidade mais do que a conheço perfeitamente na sua essência; ela apenas me aparece nos seus atos isolados, por consequência no tempo, que é a forma fenomenal do meu corpo, como de todo objeto: além disso o meu corpo é a condição do conhecimento da minha vontade. Não posso, para falar com rigor, representar-me essa vontade sem o meu corpo. Na minha exposição do princípio da razão, considerei a vontade — ou, antes, o sujeito do querer — como uma categoria particular das representações ou objetos; mas nessa altura eu via esse objeto como confundindo-se com o sujeito, isto é, deixando de ser objeto; para mim, havia aí, nessa identificação, uma espécie de milagre; é mesmo o milagre por excelência (κατ' ἐξοχήν); a passagem em questão é, em uma certa medida, a explicação disto. Enquanto conheço a minha vontade como objeto, conheço-a como corpo; mas, então, entro na primeira classe de representações que distingui nesse capítulo, a dos objetos reais.

À medida que formos avançando, veremos que esta primeira categoria de representações encontra a sua explicação na quarta categoria que estabelecemos, e que já não aparecia ao sujeito, enquanto objeto; e reciprocamente, pela lei de motivação, que domina esta quarta categoria, chegamos a compreender a própria essência do princípio regulador da primeira, a lei da causalidade, e de todos os fenômenos que ele governa.

Esta identidade do corpo e da vontade que acabamos de expor apressadamente não podemos deixar de destacar como fizemos aqui pela primeira vez, e como faremos mais, à medida que formos avançando; isto quer dizer que a elevamos da consciência imediata do conhecimento *in concreto* ao saber racional, ou, em outras palavras, que a transportamos para o conhecimento *in abstracto;* mas quanto a demonstrá-la, isto é, a tirá-la como conhecimento mediato de um outro conhecimento imediato, a sua natureza opõe-se, visto que ela é, em si, o mais imediato dos nossos conhecimentos, e se não a apreendemos e fixamos como tal, tentaremos em vão deduzi-la, por qualquer meio, de um conhecimento anterior. É um conhecimento de um gênero especial, cuja verdade, por este motivo, não pode colocar-se em nenhuma das rubricas nas quais dispus toda a verdade, na minha exposição do princípio da razão, isto é: verdade lógica, empírica, metafísica e metalógica, visto que ela não é, como todas estas verdades, a

relação de uma representação abstrata com uma outra representação, ou com a forma necessária de uma representação intuitiva ou abstrata; ela é a relação de um juízo com a relação que existe entre uma representação intuitiva e aquilo que, longe de ser uma representação, dela difere completamente: a vontade. Por este motivo, poderia distinguir esta verdade de todas as outras e chamar-lhe a verdade filosófica por excelência (*κατ' ἐξοχήν*);

Podem-se apresentar diversas expressões dela e dizer: o meu corpo e a minha vontade são apenas um; ou ainda: aquilo que denomino o meu corpo, enquanto representação intuitiva, denomino vontade, enquanto tenho consciência dele de uma maneira diferente e que não sofre comparação com nenhuma outra; ou ainda: o meu corpo, exceto se é a minha representação, é apenas a minha vontade.

§ 19

Se em nosso primeiro livro declaramos, não sem repulsa, que o nosso corpo, como todos os outros objetos do mundo da intuição, é para nós apenas uma pura representação do sujeito que conhece, daqui em diante vemos claramente aquilo que, na consciência de cada um, distingue a representação do seu corpo da dos outros objetos, em tudo semelhante quanto ao resto; esta diferença consiste em que o corpo pode ainda ser conhecido de uma outra maneira absolutamente diferente, e que se designa pela palavra *vontade*; este duplo conhecimento do nosso corpo dá-nos sobre ele, sobre os seus atos e os seus movimentos, como sobre a sua sensibilidade às influências exteriores, em uma palavra, sobre aquilo que ele é fora da representação, sobre o que ele é em si, esclarecimentos que não podemos obter diretamente sobre a essência, sobre a atividade, sobre a passividade dos outros objetos reais.

Pela sua relação particular com um só corpo que, considerado fora dessa relação, é para ele apenas uma representação como todas as outras, o sujeito que conhece é um indivíduo. Mas esta relação, em virtude da qual ele se torna indivíduo, só existe, por isso mesmo, entre ele e uma só das suas representações; é por isso que ela é também a única de que ele tem consciência, simultaneamente, como de uma representação e como de uma volição. Depois, quando se faz abstração desta relação especial, deste conhecimento duplo e heterogêneo de uma só e mesma coisa, o corpo, este já não é mais do que representação como todas as outras; então o indivíduo que conhece, para se orientar, deve admitir uma das duas hipóteses seguintes: ou o que distingue esta única representação consiste apenas em que ela é a única, para ele, a ser assim conhecida sob uma dupla relação, em que este objeto de intuição é o único a ser percebido por ele sob este duplo aspecto, em que, por fim, esta distinção se explica, não por uma diferença entre este objeto e todos os outros, mas por aquela que existe entre a relação do seu conhecimento com esse único objeto e a relação do seu conhecimento com todos os outros objetos — ou então deve admitir que

este objeto é essencialmente diferente dos outros; que, único entre todos, ele é ao mesmo tempo vontade e representação; que os outros são só representações, isto é, puros fantasmas, e que, por consequência, o seu corpo é o único indivíduo real do mundo, isto é, o único fenômeno de vontade, o único objeto imediato do sujeito.

Pode-se, na verdade, provar, de uma maneira certa, que os outros objetos, considerados como simples representações, são semelhantes ao nosso corpo, isto é, que, como este, eles preenchem o espaço (esse espaço que, ele mesmo, só pode existir como representação) e que, como ele, agem no espaço; pode-se provar isso, repito, através dessa lei da causalidade, infalivelmente aplicável às representações *a priori,* e que não admite nenhum efeito sem causa; mas, sem contar que de um efeito só é permitido concluir uma causa em geral, e não uma causa idêntica, é evidente que nos encontramos aqui no terreno da representação pura, apenas para a qual vale a lei da causalidade, e para além da qual esta nunca pode conduzir-nos. Ora, como mostramos no primeiro livro, toda a questão da realidade do mundo exterior reduz-se a isto: os objetos conhecidos apenas como representação, pelo indivíduo, são, tal como o seu próprio corpo, fenômenos de vontade?

Negá-lo, eis a resposta do *egoísmo teórico,* que considera todos os fenômenos, salvo a si próprio, como fantasmas, do mesmo modo que o egoísmo prático, que, na aplicação, só vê e trata como uma realidade a sua pessoa, e todas as outras como fantasmas. Não se poderá nunca refutar o egoísmo teórico com provas; no entanto, ele foi sempre empregado em filosofia como sofisma cético, não exposto como convicção. Não o encontraremos, nesta qualidade, senão em um hospício; e, nesse caso, não é com um raciocínio, é com uma ducha que é preciso refutá-lo; é por isso que não o temos em nenhuma conta, a este respeito, e consideramo-lo como o último entrincheiramento do ceticismo, que, por natureza, gosta da sutileza capciosa. No entanto, o nosso conhecimento, sempre ligado ao indivíduo, e por isso mesmo limitado, pede que o indivíduo, sendo *um só*, possa todavia conhecer tudo, e é mesmo essa limitação que faz nascer a necessidade de uma ciência filosófica: além disso, nós, que procuramos justamente na filosofia um meio de fazer recuar os limites do nosso conhecimento, encaramos este argumento do egoísmo teórico que o ceticismo nos opõe aqui apenas como um pequeno forte de fronteira, que é sem dúvida sempre inexpugnável, mas também cuja guarnição nunca pode sair; é por isso que se passa sem o atacar; não há nenhum perigo em o ter pelas costas.

Nós temos agora, portanto, a respeito da essência e da atividade do nosso próprio corpo, um duplo conhecimento muito significativo, e que nos é dado por dois modos muito diferentes; vamo-nos servir deles como de uma chave, para penetrar até a essência de todos os fenômenos e de todos os objetos da natureza que não nos são dados, na consciência, como sendo o nosso próprio corpo, e que, por consequência, não conhecemos de dois modos, mas que são apenas as nossas representações; nós os julgaremos por analogia com o nosso corpo e suporemos que se, por um lado, são semelhantes a ele, enquanto representações, e, por outro lado, se lhes acrescentamos a existência, enquanto representação do sujeito, o resto, pela sua essência, deve ser o mesmo que aquilo que chamamos em nós *vontade*. Com efeito, que outra espécie de existência ou de realidade poderíamos atribuir, ao mundo dos corpos? Onde tomar os elementos com que a comporíamos?

Fora? Fora da vontade e da representação, não podemos pensar nada. Se queremos atribuir a maior realidade ao mundo dos corpos, que percebemos imediatamente na nossa representação, dar-lhe-emos aquela que, aos olhos de cada um de nós, tem o nosso próprio corpo, visto que é para todos o que existe de mais real. Mas se analisamos a realidade desse corpo e dessas ações, só encontramos nele — além de que ele é a nossa representação — o fato de que ele é a nossa *vontade*: daí decorre toda a sua realidade. Não podemos, por consequência, encontrar outra realidade para colocar no mundo dos corpos. Se ele deve ser qualquer coisa mais do que a nossa representação, devemos dizer que fora da representação, isto é, em si mesmo e pela sua essência, ele deve ser o que encontramos imediatamente em nós sob esse nome de vontade. Repito: pela sua essência. Esta essência da vontade, devemos primeiro aprender a conhecê-la melhor, a fim de saber distingui-la de tudo o que não é ela, de tudo o que pertence já ao seu fenômeno, sob as suas numerosas formas: por exemplo, é preciso saber quando ela é acompanhada de conhecimento, e por consequência quando é necessariamente determinada por motivos; esta determinação, como veremos mais adiante, já não pertence à essência da vontade, mas ao seu fenômeno, o homem ou o animal. Além disso, quando digo: A força que faz cair a pedra é, na sua essência, em si, e fora de toda representação, a vontade, não será preciso colocar na minha proposição essa ideia ridícula de que a pedra, na sua queda, obedece a um motivo consciente, visto que é assim que a nossa vontade aparece a nós próprios.[1] — Agora vamos

explicar minuciosamente e mais claramente demonstrar e desenvolver no seu conjunto o que dissemos até aqui apressadamente, e sob um ponto de vista muito geral.

---

1. Assim, não somos da opinião de Bacon de Vérulam que pensa (*De dignitate et augmentis scientiarum*,livro IV *in fine*) que todos os movimentos mecânicos e físicos dos corpos só se dão após uma percepção prévia. Há, no entanto, alguma verdade nesta proposição errada. Passa-se o mesmo com Kepler, quando, na sua dissertação sobre o planeta Marte, supõe que os planetas devem ser dotados de conhecimento para encontrar tão exatamente o seu caminho elíptico, e para regularem tão bem a sua velocidade, de modo que as áreas da sua superfície de revolução sejam sempre proporcionais ao tempo gasto para percorrê-las.

§ 20

Enquanto essência em si do nosso corpo, isto é, enquanto ela é esta coisa mesma que é o nosso corpo, quando não é objeto da intuição, e, por consequência, representação, a vontade, como o mostramos, manifesta-se nos movimentos voluntários do corpo, na medida em que eles são apenas os atos da vontade visíveis, que coincidem imediata e absolutamente, que fazem um com ela, e que só diferem dela pela forma do conhecimento sob o qual se manifestaram como representação.

Estes atos de vontade têm sempre um fundamento, fora deles mesmos, nos seus motivos. No entanto, eles determinam sempre apenas o que eu quero *em tal momento, em tal lugar, em tal circunstância*; e não o meu querer em geral, ou o conteúdo do meu querer em geral, isto é, a regra que caracteriza todo o meu querer. Por consequência, é impossível tirar dos motivos uma explicação do meu querer na sua essência; eles apenas determinam as suas manifestações num dado momento; eles são apenas a ocasião na qual a minha vontade se mostra. A vontade, pelo contrário, está fora do domínio da lei de motivação; só os seus fenômenos, em certos pontos da duração, são necessariamente determinados por ela. Sob o ponto de vista do meu caráter empírico, o motivo é uma explicação suficiente das minhas ações; mas se me abstraio deste ponto de vista, e se me pergunto por que, em geral, antes quero isto do que aquilo, nenhuma resposta é possível, porque só o fenômeno da vontade está submetido ao princípio da razão; ela própria não o está, e por este motivo pode-se considerá-la como sendo sem fundamento (*grundios*). Considero conhecida a doutrina de Kant sobre o caráter empírico e o caráter inteligível, assim como o que eu próprio disse sobre isso nos *Problemas fundamentais da ética* (p. 48-58 e p. 178ss da 1ª ed., p. 174ss da 2ª ed.) e tudo o que com isso se relaciona; aliás, falaremos mais longamente deste assunto no quarto livro. Tenho simplesmente que enfatizar aqui que a razão de ser de um fenômeno por causa de um outro — isto é, a razão de ser do ato por causa do motivo — não se opõe em nada a que a sua essência seja a vontade, que ela mesma não tem nenhum

fundamento, visto que o princípio da razão, em todas as suas manifestações, é apenas a forma do conhecimento, e o seu valor só se estende à representação, ao fenômeno, à visibilidade da vontade, e não à própria vontade que se torna visível.

Por consequência, todo ato do meu corpo é o fenômeno de um ato da minha vontade, no qual se exprime, em virtude de motivos dados, a minha própria vontade, em geral, e no seu conjunto, isto é, o meu caráter; mas a condição necessária e prévia de toda ação do meu corpo deve ser também um fenômeno da vontade, visto que a sua manifestação não poderia depender de qualquer coisa que não fosse imediata e unicamente por ela, que só lhe pertencesse por acaso (caso em que a sua própria manifestação seria um efeito do acaso): esta condição é o corpo no seu conjunto. Ele deve, portanto, ser um fenômeno da vontade e encontrar-se com a minha vontade no seu conjunto, isto é, o meu caráter inteligível, cujo fenômeno, no tempo, é o meu caráter empírico, na mesma relação que em um ato isolado do corpo está para com um ato isolado da vontade. Assim o meu corpo é apenas a minha vontade tornada visível; ele é a minha própria vontade, enquanto ela é objeto da intuição, representação da primeira categoria. — Em apoio desta proposição, já mostramos que toda impressão exercida sobre o corpo afeta imediatamente a vontade, e que sob este ponto de vista, se chama prazer ou dor, e, num grau menor, sensação agradável ou desagradável; inversamente, mostramos que todo movimento da vontade, afecção ou paixão abala o corpo e suspende o curso das suas funções. — No entanto, há uma explicação etiológica, embora bastante imperfeita, acerca do nascimento do meu corpo, do seu desenvolvimento, da sua conservação: é a explicação fisiológica. Mas ela explica o corpo, como os motivos explicam o ato. Se, por consequência, a determinação de um ato isolado, por um motivo, e suas consequências necessárias não impedem que esse ato, em geral e na sua essência, seja o fenômeno de uma vontade, que ela própria não é explicada, do mesmo modo a explicação fisiológica das funções do corpo não contraria em nada a explicação filosófica, isto é, que a realidade do corpo e o conjunto das suas funções é apenas a objetivação dessa vontade que aparece nos atos desse mesmo corpo, sob a influência dos motivos. No entanto, a fisiologia procura resumir estas manifestações, estes movimentos imediatamente submetidos à vontade, a uma causa inerente ao organismo, como, por exemplo, quando ela explica o movimento dos músculos por um afluxo de sucos, “do mesmo modo que

uma corda molhada se estica”, diz Reil nos seus *Arquivos fisiológicos* (v. 6, p. 153); mas, admitindo que se chega, por esta via, a uma explicação completa, isso não destruiria em nada a verdade, imediatamente certa, de que todo movimento voluntário (funções animais) é o fenômeno de um ato da vontade. A explicação fisiológica da vida vegetativa é igualmente insuficiente, e também teria pouco sucesso a destruir esta verdade: que a vida animal, no seu conjunto e no seu desenvolvimento, é apenas um fenômeno da vontade. Em geral, como o mostramos mais acima, toda explicação etiológica deve limitar-se a determinar, no espaço e no tempo, o lugar necessário de um fenômeno e a necessidade da sua produção nesse mesmo lugar, em virtude de leis fixas. Deste modo, a essência exata de todo fenômeno é desconhecida; ela é pressuposta por toda explicação etiológica, e designada simplesmente pelo nome de força, de lei da natureza, ou — quando se trata das nossas ações — pelo de caráter ou vontade.

Assim, embora todo ato isolado pressuponha um caráter determinado e seja a consequência necessária de motivos dados — embora o crescimento, a nutrição e todas as modificações operadas no corpo resultem necessariamente da ação de uma causa —, no entanto o conjunto dos atos, e por consequência todo ato isolado e as suas condições, o próprio corpo que as contém e, por consequência, também o processo do qual ele é termo e que o constitui, tudo isso é apenas o fenômeno da vontade, a visibilidade, a objetividade da vontade. Daí resulta esse acordo perfeito que existe entre o corpo do homem ou do animal e a vontade do homem ou do animal — acordo semelhante, embora num grau superior, àquele que existe entre a ferramenta e a vontade do trabalhador, e se manifesta como finalidade, isto é, como possibilidade de uma explicação teleológica do corpo. As partes do corpo devem corresponder perfeitamente aos principais apetites pelos quais a vontade se manifesta; devem ser a sua expressão visível; os dentes, o esôfago e o canal intestinal são a fome objetivada; do mesmo modo, as partes genitais são o instinto sexual objetivado; as mãos que agarram, os pés rápidos correspondem ao exercício já menos imediato da vontade que eles representam. Do mesmo modo que a forma humana em geral corresponde à vontade humana em geral, a forma individual do corpo, muito característica e muito expressiva por consequência, no seu conjunto e em todas as suas partes, corresponde a uma modificação individual da vontade, a um caráter particular. É muito notável que Parmênides tenha já expresso essa verdade nos versos seguintes, referidos por Aristóteles (*Metafísica*, 3, 5):

Ὡς γὰρ ἕκαστος ἔχει κρᾶσιν μελέων πολυκάμπτων,
Τὼς νόος ἀνθρώποισι παρέστηκεν· τὸ γὰρ αὐτὸ
Ἔστιν, ὅπερ φρονέει, μελέων φύσις ἀνθρώποισι
Καὶ πᾶσιν καὶ παντί· τὸ γὰρ πλέον ἐστὶ νόημα.

Ut enim cuique complexio membrorum flexibilium se habet,
ita mens hominibus adest: idem namque est,
quod sapit, membrorum natura hominibus
*et omnibus et omni: quod enim plus est, intelligentia est.*2

---

2. “Pois como cada um tem mistura de membros errantes, assim a mente nos homens se apresenta; pois o mesmo é o que pensa nos homens, eclosão de membros, em todos e em cada um; pois o mais é pensamento.” Cf. no meu tratado *Sobre a vontade na natureza*, os capítulos “Fisiologia” e “Anatomia comparada”, onde desenvolvi o que aqui apenas indiquei.

§ 21

Após estas considerações, se o leitor construiu um conhecimento *in abstracto,* isto é, preciso e certo do que cada um sabe diretamente *in concreto,* como sentimento, isto é, que a sua vontade é o objeto mais imediato da sua consciência, que constitui a essência íntima do seu próprio fenômeno, que manifesta como representação, tanto pelas suas ações como pelo seu substrato permanente, o corpo; caso se dê conta que esta vontade não entra, contudo, completamente nesse modo de conhecimento em que objeto e sujeito se encontram em presença um do outro, mas que ela se nos oferece de tal modo que o sujeito mal se distingue do objeto, sem, contudo, ser conhecido no seu conjunto, mas apenas nos seus atos isolados — se, repito, se partilha da minha convicção, mais adiante, poder-se-á, graças a ela, penetrar na essência íntima de toda a natureza, abarcando todos os fenômenos que o homem reconhece, não imediata e mediatamente ao mesmo tempo, como faz com o seu próprio fenômeno, mas apenas indiretamente, por um só lado, o da representação. Não é apenas nos fenômenos completamente semelhantes ao seu próprio, nos homens e nos animais, que ele encontrará, como essência íntima, essa mesma vontade; mas um pouco mais de reflexão o levará a reconhecer que a universalidade dos fenômenos, tão diversos para a representação, têm uma única e mesma essência, a mesma que lhe é conhecida íntima, imediatamente, e melhor do que qualquer outra, aquela enfim que na sua manifestação mais aparente tem o nome de vontade. Ele a verá na força que faz crescer e vegetar a planta e cristalizar o mineral; que dirige a agulha magnética para o norte; na comoção que experimenta com o contato de dois metais heterogêneos; ele a encontrará nas afinidades eletivas dos corpos, que se manifestam sob a forma de atração ou de repulsa, de combinação ou de decomposição; e até na gravidade que age com tanto poder em toda matéria que atrai a pedra para a terra, como a terra para o sol. É refletindo sobre todos estes fatos que, ultrapassando o fenômeno, chegamos à coisa em si. “Fenômeno”

significa representação, e mais nada; e toda representação, todo objeto é fenômeno.

A coisa em si é unicamente a vontade; nesta qualidade, esta não é de maneira nenhuma representação, difere dela *toto genere*; a representação, o objeto, é o fenômeno, a visibilidade, a objetividade da vontade. A vontade é a substância íntima, o núcleo tanto de toda coisa particular, como do conjunto; é ela que se manifesta na força natural cega; ela encontra-se na conduta racional do homem; se as duas diferem tão profundamente, é em grau e não em essência.

§ 22

A coisa em si (conservaremos a expressão kantiana, como uma fórmula consagrada), que como tal, nunca é um objeto — visto que todo objeto já não é mais do que o seu fenômeno, e não ela mesma —, tem necessidade, para ser pensada objetivamente, de pedir emprestado um nome e uma noção a qualquer coisa de objetivamente dada, por consequência a um dos seus fenômenos; mas este, para prover a inteligência, deve ser o mais perfeito de todos, isto é, o mais evidente, o mais desenvolvido, e além disso diretamente iluminado pelo conhecimento: ora, é nestas condições que se encontra a vontade humana. Devo, contudo, observar que apenas me sirvo então de uma *denominatio a fortiori*, pela qual dou ao conceito de vontade uma extensão maior do que a que ele tinha até aqui. Reconhecer o que é idêntico nos fenômenos diversos, e o que é diferente nos semelhantes, aqui está, Platão repetiu-o muitas vezes, uma condição para filosofar. Ora, não se tinha reconhecido até hoje que a essência de toda energia, latente ou ativa, na natureza era idêntica à vontade, e consideravam-se como heterogêneos os diferentes fenômenos, que são apenas as diversas espécies de um gênero único: resultava daí que também não podia haver uma palavra para exprimir o conceito deste gênero. Denominei portanto o gênero segundo a espécie mais perfeita, cujo conhecimento fácil e imediato nos conduz ao conhecimento mediato de todos os outros. Mas, para não se ficar parado por um perpétuo mal-entendido, é preciso saber dar a esse conceito a extensão que reclamo para ele, e não se obstinar em compreender sob essa palavra apenas uma das espécies de vontade que ele designou até hoje, aquela que é acompanhada de conhecimento, e que se determina por motivos, e unicamente por motivos abstratos, isto é, a vontade racional, a qual, como dissemos, é o fenômeno mais visível do querer. Devemos separar, no pensamento, a essência íntima deste fenômeno, que nos é o mais imediatamente conhecido, transportá-la para os outros fenômenos mais ínfimos e mais obscuros da vontade, e conseguiremos assim alargar o conceito. — Enganar-se-ia, mas então em sentido contrário, a respeito do

que quero dizer quem pensasse que se pode designar indiferentemente pela palavra vontade, ou por qualquer outra palavra, essa essência em si de todo fenômeno. Seria esse o caso se nos limitássemos a concluir a existência dessa coisa em si, e se só a conhecêssemos mediatamente e *in abstracto*: então poder-se-ia dar-lhe o nome que se quisesse. O nome seria então apenas o símbolo de uma desconhecida. Ora, a palavra vontade designa aquilo que nos deve descobrir, como uma palavra mágica, a essência de toda coisa na natureza, e não uma desconhecida, ou a conclusão indeterminada de um silogismo. É qualquer coisa de imediatamente conhecido, e conhecido de tal maneira que sabemos e compreendemos melhor o que é a vontade do que qualquer outra coisa. — Até aqui fez-se entrar o conceito de vontade no conceito de força; é exatamente o contrário o que vou fazer agora, e considero toda força da natureza como uma vontade. Que não se pense que se trata apenas de uma discussão de palavras, de uma discussão inútil: ela é, pelo contrário, do mais alto significado e da maior importância, visto que, em última análise, é o conhecimento intuitivo do mundo objetivo, isto é, o fenômeno, a representação, que está na base do conceito de força; é daí que ele é tirado. Ele vem desse domínio onde reinam a causa e o efeito, isto é, da representação intuitiva, e significa a essência do motivo, no ponto em que a explicação etiológica já não é possível, mas em que se encontra o dado anterior a toda explicação etiológica. Pelo contrário, o conceito de vontade é o único, entre todos os conceitos possíveis, que não tem a sua origem no fenômeno, numa simples representação intuitiva, mas vem do próprio fundo, da consciência imediata do indivíduo, na qual ele reconhece a si mesmo, na sua essência, imediatamente, sem nenhuma forma, mesmo a do sujeito e do objeto, atendendo a que, aqui, o que conhece e o conhecido coincidem. Reduzamos agora o conceito de força ao conceito de vontade: é na verdade reduzir um desconhecido a qualquer coisa de infinitamente mais conhecido — que digo eu? —, à única coisa que conhecemos imediata e absolutamente; é alargar consideravelmente o nosso conhecimento. Se, pelo contrário fazemos entrar — como fizemos até aqui — o conceito de vontade no conceito de força, despojamo-nos do único conhecimento imediato que tínhamos da própria essência do mundo, afogando-o num conceito abstrato tirado da experiência, e que, por consequência, não nos permitirá nunca ultrapassá-la.

§ 23

A vontade, como coisa em si, é absolutamente diferente do seu fenômeno e independente de todas as formas fenomenais nas quais penetra para se manifestar, e que, por consequência, apenas dizem respeito à sua objetividade e são-lhe estranhas a ela mesma. Mesmo a forma mais geral da representação, a do objeto, por oposição ao sujeito, não a alcança; menos ainda as formas submetidas a esta, e cuja expressão geral é o princípio da razão, ao qual pertencem o espaço e o tempo, e por consequência a pluralidade que resulta destas duas formas e que só é possível através delas. Sob este último ponto de vista, chamarei ao espaço e ao tempo — segundo uma velha expressão da escolástica, para a qual atraio a atenção, de uma vez por todas — *principium individuationis,* visto que é por intermédio do espaço e do tempo que aquilo que é *um só* e *semelhante* na sua essência e no seu conceito nos aparece como diferente, como vários, tanto na ordem da coexistência, como na da sucessão. Eles são, por consequência, o *principium individuationis,* o objeto de todas as disputas e de todas as contestações da escolástica, que encontramos reunidas em Suarez (*Disputationes metaphysicae*, 5, seção 3).

A vontade, como coisa em si, está, como o dissemos, fora do domínio do princípio da razão, sob todas as suas formas; ela é, por consequência, sem fundamento (*grundios*) , ainda que cada um dos seus fenômenos esteja completamente submetido ao princípio da razão; ela é inteiramente independente da *pluralidade,* ainda que as suas manifestações no tempo e no espaço sejam infinitas. Ela é uma, não à maneira de um objeto, cuja unidade só é reconhecida pela oposição com a pluralidade possível; também não à maneira de um conceito de unidade, que só existe por abstração da pluralidade. Mas ela é uma como qualquer coisa que está fora do espaço e do tempo, fora do princípio de individuação, isto é, de toda possibilidade de pluralidade. É apenas após o estudo dos fenômenos e das manifestações da vontade — e vamos empreendê-lo — que compreenderemos claramente o

sentido desta proposição kantiana, de que o espaço, o tempo e a causalidade não convêm à coisa em si, mas são apenas formas do conhecimento.

Vimos bem a incondicionalidade da vontade (*Grundlosigkeit*) , onde ela se manifesta mais claramente, no querer do homem; nessa altura a declaramos livre, independente. Mas, ao mesmo tempo — visto que ela é incondicional —, perdeu-se de vista a necessidade a que estava submetida cada uma das suas manifestações, e declararam-se livres todos os atos, o que não é verdade, atendendo a que cada ato isolado procede, com uma rigorosa necessidade, de um motivo que age sobre o caráter. Toda necessidade é, como dissemos, a relação de um efeito a uma causa, e nada mais. O princípio da razão é a forma geral de todo fenômeno, e o homem, no conjunto das suas ações, deve, como todos os outros fenômenos, estar-lhe submetido. Mas, como a vontade é conhecida, diretamente e em si, na consciência, segue-se que este conhecimento abarca também a noção de liberdade. Apenas se esquece que nesse caso o indivíduo, a pessoa, não é a vontade, como coisa em si, mas é o fenômeno da vontade, e, como tal, já determinada e comprometida na forma da representação, o princípio da razão. Daí resulta este fato singular: cada um julga-se *a priori* absolutamente livre, e isso em cada um dos seus atos, isto é, crê que pode a todo momento mudar o curso da sua vida, ou seja, tornar-se um outro. É apenas *a posteriori,* após experiência, que ele constata, para grande espanto seu, que não é livre, mas está submetido à necessidade; que apesar dos seus projetos e das suas reflexões, ele não modifica em nada o conjunto dos seus atos, e que, de uma ponta à outra da sua vida, ele deve revelar um caráter que não aprovou e continuar um papel já começado. Não posso desenvolver mais esta consideração, visto que a desenvolvi, sob o ponto de vista moral, num outro local deste livro. Quero, simplesmente, mostrar aqui que o fenômeno da vontade incondicional em si está, no entanto, submetido à lei de necessidade, isto é, ao princípio da razão. A necessidade com que se manifestam os fenômenos da natureza não nos impede de reconhecer neles manifestações da vontade.

Até aqui só se consideraram como manifestações da vontade as modificações que têm por causa um motivo, isto é, uma representação; é por isso que só se atribuiu a vontade ao homem e, quando muito, aos animais, atendendo a que o conhecimento e a representação, como disse em outro local, são características próprias da animalidade. Mas vemos muito bem, pelo instinto e caráter industrioso de certos animais, que a vontade age

também onde ela não é guiada pelo conhecimento; que eles tenham representações e um conhecimento, não é uma consideração que nos possa deter aqui, visto que eles ignoram completamente o fim para o qual trabalham como se fosse um motivo conhecido. A sua atividade não é regulada por um móbil, não é acompanhada de representação, e prova-nos claramente que a vontade pode agir sem nenhuma espécie de conhecimento. O jovem pássaro não tem nenhuma representação dos ovos para os quais constrói um ninho, nem a jovem aranha da presa para a qual tece a teia, nem o formigão, da formiga para a qual prepara uma cova. A larva do escaravelho cava na madeira o buraco, onde se deve realizar a sua metamorfose, duas vezes maior se deve resultar um macho do que se é uma fêmea, a fim de reservar um espaço para as antenas, de que a larva não tem evidentemente nenhuma representação. Neste ato particular destes animais, a atividade manifesta-se tão claramente como em todos os outros; só que se trata de uma atividade cega, que é acompanhada de conhecimento, mas não dirigida por ele. Se alguma vez tivéssemos compreendido bem que a representação, enquanto motivo, não é essencialmente uma condição necessária da atividade da vontade, ser-nos-ia mais fácil reconhecer essa atividade onde ela é menos evidente, e já não sustentaríamos que o caracol constrói a sua casa por causa de uma vontade que ele não possui e que é dirigido pelo conhecimento, mais do que sustentamos que a casa que nós construímos se eleva por uma vontade que não a nossa: diremos que as duas casas são a obra de uma vontade que se objetiva em dois fenômenos, a qual trabalha em nós sob a influência de motivos, e que, ainda cega no caracol, parece ceder a um impulso exterior. Em nós, também, a vontade é cega em todas as funções do nosso corpo, que nenhum conhecimento rege, em todos os seus processos vitais ou vegetativos, na digestão, secreção, crescimento, reprodução. Não são só as ações do corpo, é o próprio corpo todo inteiro que é, vimo-lo, a expressão fenomenal da vontade, a vontade objetivada, a vontade tornada concreta: tudo que se passa nele deve, portanto, sair da vontade; aqui, contudo, esta vontade já não é guiada pela consciência, já não é regida por motivos: ela age cegamente e segundo causas que, sob este ponto de vista, denominamos *excitações.*

Com efeito, chamo *causa,* no sentido mais restrito da palavra, a todo estado da matéria que produz um outro necessariamente e que sofre ao mesmo tempo uma modificação igual à que provoca (lei da igualdade entre a ação e a reação). Há mais: na causa propriamente dita, a ação cresce

proporcionalmente à intensidade da causa, e, por consequência, passa-se o mesmo com a reação; assim, uma vez conhecido o modo de ação, a intensidade da causa permite-nos medir e calcular a do seu efeito; a recíproca é igualmente verdadeira. São estas *causas* propriamente ditas que agem em todos os fenômenos da mecânica, da química, em uma palavra, em todas as modificações dos corpos inorgânicos. Pelo contrário, chamo *excitação* a uma causa que não sofre uma reação proporcional à sua ação, cuja intensidade não varia paralelamente à intensidade desta, e que não pode, por conseguinte, servir para medi-la: acontece muitas vezes que um fraco acréscimo da excitação produz um acréscimo considerável no seu efeito, ou, pelo contrário, destrói completamente o efeito já produzido *etc.* Toda causa que age sobre um corpo organizado é deste gênero: são excitações, e não simples causas, que produzem todas as modificações exclusivamente orgânicas e vegetativas dos corpos animados. Mas notemos que a excitação, como todas as causas, compreendendo mesmo os motivos, só determina uma coisa: o ponto do espaço e do tempo em que uma causa entra em jogo; a essência interior dessa força é independente disto. Os nossos raciocínios precedentes ensinaram-nos que essa essência era a vontade, e relacionamos a ela as modificações do corpo, tanto inconscientes como conscientes. A excitação ocupa o meio, serve de passagem entre o motivo, que é a causalidade tornada consciente, e a causa para falar com rigor. Ela aproxima-se de uma ou de outra, conforme os casos: no entanto, distingue-se sempre delas. Assim, a ascensão da seiva nas plantas provém de uma excitação: não pode explicar-se pelas leis da hidráulica ou da capilaridade; ela é, contudo, favorecida por estas leis, e permanece ainda muito próxima dos fenômenos submetidos a simples causas. Pelo contrário, sendo completamente causados por puras excitações, os movimentos do *hedysarum girans* e da *mimosa pudica* assemelham-se já muito aos atos produzidos por motivos e parecem quase formar uma transição. A contração da pupila em plena luz provém de uma excitação e entra já na classe dos movimentos motivados; se ela se produz, é porque uma luz muito forte feriria a retina, e é para evitá-lo que contraímos a pupila. — A ereção é ocasionada por um motivo, que é uma representação; mas este motivo atua com a necessidade de uma excitação, isto é, não se lhe pode resistir, e é preciso afastá-lo para lhe destruir o efeito. Passa-se o mesmo com as náuseas que certos objetos repugnantes provocam. Como intermediário de uma espécie completamente diferente entre o movimento que segue a

excitação, e a ação que segue o motivo consciente, já indicamos o instinto dos animais. Poder-se-á procurar ainda um intermediário semelhante no fato da respiração: perguntou-se se ele podia ser classificado nos atos voluntários ou nos atos involuntários, isto é, se ele obedecia a um motivo ou a uma excitação e, enfim, se não era possível explicá-lo por uma causa que se parecesse com um e com outra. Marshall Hall (*On the diseases of the nervous system*, § 293ss) vê aí uma função mista, atendendo a que ela está submetida em parte à influência do cérebro (voluntário), e em parte à influência do sistema nervoso (involuntário). No entanto devemos fazê-la entrar na categoria dos atos voluntários que obedecem a um motivo, visto que outros motivos, isto é, simples representações, podem determinar a vontade a abrandar ou a suprimir a respiração, e parece, em relação a ela como em relação a todos os outros atos voluntários, que se poderia facilmente suprimi-la, e asfixiarmo-nos à vontade. Isto acontece, com efeito, desde que se encontre um motivo bastante forte para determinar a vontade a dominar a urgente necessidade de ar que os nossos pulmões têm. Segundo alguns, Diógenes ter-se-ia suicidado deste modo (Diógenes Laércio, 6, 76). Também se diz que negros se teriam asfixiado eles próprios (Friedrich Benjamin Osiander, *Sobre o suicídio*, [1813], p. 170-180).

Teríamos aí um exemplo notável da influência dos motivos abstratos, isto é, da supremacia da vontade racional sobre a vontade puramente animal. Um fato demonstra bem que a respiração é determinada, ao menos em parte, pela atividade cerebral: é o modo como o ácido cianídrico produz a morte; a morte produz-se desde que o cérebro é paralisado pelo ácido, visto que nessa altura a respiração cessa; mas, caso se mantenha artificialmente, até que o entorpecimento do cérebro esteja dissipado, a morte não se produz. A respiração dá-nos ao mesmo tempo um notável exemplo do fato de que os motivos atuam com tanta necessidade como as excitações ou as simples causas (no sentido estrito da palavra), e só podem ser anulados no caso em que dois motivos atuam em sentido inverso (pressão e contrapressão), visto que, no caso da respiração, a possibilidade da supressão é muito mais evidente que em uma multidão de outros movimentos que obedecem a motivos, visto que aqui o motivo é urgente, muito próximo, que a sua satisfação é das mais fáceis, por causa da infatigabilidade dos músculos ativos desta função, que normalmente nada lhes põe obstáculo, e, enfim, que o hábito mais inveterado o favorece. E, no entanto, os outros motivos atuam com a mesma necessidade. A noção da

necessidade inerente ao mesmo tempo aos movimentos que resultam de uma excitação e aos que obedecem a motivos, nos tornará mais clara ainda esta verdade, de que todos os fenômenos que resultam de uma excitação num corpo organizado, e aliás inteiramente regulares, são vontade na sua própria essência, a qual nunca está em si mesma, mas apenas nas suas manifestações, submetida ao princípio da razão, isto é, à necessidade.3 Não nos demoraremos, portanto, a estudar os animais nos seus atos, nem na sua existência, configuração e organização, para mostrar que eles são fenômenos da vontade; mas este conhecimento da essência das coisas, que só nos é diretamente dado, vamos aplicá-lo igualmente às plantas cujos movimentos nascem de excitações, visto que é a ausência de conhecimento, e por conseguinte a ausência de movimentos provocados por motivos, que coloca tão grande diferença entre o animal e a planta.

Afirmaremos que aquilo que, para a representação, nos aparece como planta, como simples vegetação, sob o aspecto de uma força que atua cegamente, é, na sua essência ainda, a vontade, essa mesma vontade que é a base do nosso próprio fenômeno, tal como ele se manifesta em toda a nossa atividade, como também na existência do nosso corpo.

Resta-nos dar um último passo, estender o círculo da nossa observação até essas forças que atuam, na natureza, segundo leis gerais e imutáveis, e que fazem mover todos os corpos inorgânicos, incapazes de sofrer uma excitação ou de ceder a um motivo. Vamos empregar esta noção de essência íntima das coisas, que só o conhecimento imediato da nossa própria essência nos podia dar, para penetrar esses fenômenos do mundo inorgânico, tão afastados de nós. — Se olharmos atentamente, se virmos o ímpeto poderoso, irresistível, com que as águas se precipitam nas profundezas, a tenacidade com que o ímã se volta sempre para o polo norte, a atração que ele exerce sobre o ferro, a violência com que os dois polos elétricos tendem um para o outro, violência que cresce com os obstáculos, como os desejos humanos; se considerarmos a rapidez com que se opera a cristalização, a regularidade dos cristais, que resulta unicamente de um movimento em diversas direções bruscamente parado e submetido, na sua solidificação, a leis rigorosas; se observarmos o discernimento com que os corpos privados dos laços da solidez e postos em liberdade no estado fluido se procuram ou se evitam, se unem ou se separam; e, enfim, notarmos como um peso de que o nosso corpo impede a atração para o centro da terra comprime e pesa continuadamente sobre este corpo, de acordo com a lei de

atração — não teremos de fazer grandes esforços de imaginação para reconhecer ainda aí, embora a uma grande distância, a nossa própria essência, a essência desse ser que, em nós, atinge o seu fim, iluminado pelo conhecimento, mas que aqui, nas mais fracas das suas manifestações, se esforça obscuramente, sempre no mesmo sentido, e que, no entanto, visto que ele é em todo lugar e sempre idêntico a si mesmo, do mesmo modo que a aurora e o pleno meio-dia são a emanação do mesmo sol, merece, em ambos os casos, o nome de vontade, pelo qual designo a essência de todas as coisas, o fundo de todos os fenômenos.

A distância, e mesmo a oposição aparente que existe entre os fenômenos do mundo inorgânico e a vontade que consideramos como o que há de mais íntimo na nossa essência, vem principalmente do contraste que se nota entre o caráter de determinação de uns e a aparência de livre-arbítrio que se encontra no outro, visto que, no homem, a individualidade sobressai poderosamente: cada um tem o seu caráter próprio; é por isso que o mesmo motivo não tem o mesmo poder sobre todos, e mil circunstâncias que têm lugar na vasta esfera de conhecimento do indivíduo, e permanecem desconhecidas para os outros, modificam a sua ação. É ainda por isso que o ato regido por motivos não pode ser determinado antecipadamente, visto que falta o outro fator, isto é, a noção exata do caráter individual e dos conhecimentos que o acompanham. As manifestações das forças naturais apresentam-nos o extremo contrário; elas atuam segundo leis gerais, sem desvio nem individualidade, em condições dadas, submetidas à mais exata das predeterminações, e a mesma força da natureza manifesta-se sempre do mesmo modo, em milhões de casos. Vamos, para esclarecer este ponto, para fazer sobressair a identidade da vontade, una e indivisível sob todas as suas formas, as mais humildes como as mais elevadas, vamos, dizia, considerar a relação que existe entre a vontade, como coisa em si, e o seu fenômeno, isto é, entre o mundo como vontade e o mundo como representação: essa será a melhor maneira de chegar a uma noção verdadeiramente aprofundada de toda a matéria tratada neste segundo livro.4

---

3. Este ponto está completamente estabelecido na minha memória de concurso sobre a liberdade da vontade (*Problemas fundamentais de ética*, p. 30-44). Encontrar-se-á aí também um estudo desenvolvido sobre as relações da *causa*, da *excitação* e do *motivo*.

4. Ver no meu livro *Sobre a vontade na natureza*, o capítulo intitulado: “Fisiologia das plantas”, e este outro: “Astronomia física”, muito importante sob o ponto de vista do princípio da minha metafísica.

§ 24

O ilustre Kant ensinou-nos que o tempo, o espaço e a causalidade, com todas as suas leis e todas as suas formas possíveis, existem na consciência, independentemente dos objetos que aparecem nessas formas, e que constituem todo o seu conteúdo. Por outras palavras, tanto se podem encontrar partindo do sujeito como partindo do objeto; é por isso que se lhes pode chamar com a mesma razão: modos de intuição do sujeito, ou propriedades do objeto, enquanto objeto (em Kant, fenômeno), isto é representação. Mas pode-se ainda considerar essas formas como os limites irredutíveis do sujeito e do objeto; deste modo todo objeto deve aparecer nelas, e o sujeito, em compensação, independente do objeto que aparece, deve abarcá-lo inteiramente e dominá-lo. — Agora, os objetos que aparecem sob estas formas não deviam ser vãos fantasmas, mas ter uma significação, exprimir qualquer coisa que não fosse um objeto como eles, uma representação, qualquer coisa de puramente relativo e de condicionado pelo sujeito, qualquer coisa que existisse independentemente de qualquer condição essencial e de qualquer forma, isto é, uma representação: o objeto, para ter um sentido, deve exprimir a coisa em si. É isto que explicaria esta questão completamente natural: estes objetos, estas representações são, pois, qualquer coisa, para além do fato de que são representações? E então, nesse caso, o que são? Por que outro lado diferem tão profundamente da representação? O que é, enfim, a coisa em si? — É a vontade, tal foi a nossa resposta, mas vamos abstrair-nos dela desde já.

O que quer que possa ser a coisa em si, Kant teve muita razão em concluir que o tempo, o espaço e a causalidade (que reconhecemos mais acima como formas do princípio da razão, do mesmo modo que reconhecemos este último como a expressão geral das formas fenomenais), Kant teve razão, dizia eu, em concluir que estas três formas não são determinações da coisa em si, e que elas só podem convir-lhe enquanto ela mesma é representação, isto é, enquanto elas pertencem ao fenômeno, e não à coisa em si; se, com efeito, o sujeito tira-as de si mesmo e tem delas um

conhecimento perfeito independentemente de qualquer objeto, elas constituem toda a existência da representação enquanto tal, mas não daquilo que *se torna representação.* Elas devem ser a forma da representação enquanto tal, mas não uma propriedade daquilo que tomou essa forma. Elas devem ser dadas já na simples oposição do sujeito e do objeto (não no conceito, mas na realidade), por consequência devem ser apenas a determinação mais precisa da forma do conhecimento, enquanto que esta oposição é a mais geral. Tudo que é condicionado no fenômeno, no objeto, pelo tempo, o espaço e a causa, enquanto que isso só pode ser representado pelo seu intermediário, isto é: a pluralidade, pela coexistência e a sucessão; a mudança e a inércia pela lei de causa; a matéria que só é suscetível de representação se supõe a causalidade, enfim, tudo que é representável apenas por estas três leis, tudo isso em bloco não é essencialmente próprio daquilo que aparece, daquilo que entrou na forma da representação, mas depende apenas desta forma. Inversamente, aquilo que, no fenômeno, não é condicionado nem pelo tempo, nem pelo espaço, nem pela causa, aquilo que lhes é irredutível e não pode ser explicado por estas três leis, será justamente aquilo pelo qual o *que aparece*, a coisa em si, se faz conhecer imediatamente. Em consequência, a possibilidade de conhecimento mais perfeita, a maior claridade pertence necessariamente àquilo que é próprio do conhecimento como tal, isto é, à forma do conhecimento, mas não àquilo que não é em si nem representação nem objeto, e que apenas se tornou conhecível ao entrar nessas formas *a priori*, ao tornar-se representação e objeto.

Assim, pois, a única coisa que pode fazer-nos adquirir um conhecimento, sem reserva, de uma clareza perfeita, sem deixar nenhum resíduo inexplicado, será unicamente aquilo que apenas depende da faculdade de intuição, de percepção em geral, enquanto faculdade de percepção (e não aquilo que constitui o objeto do conhecimento para se tornar em seguida representação); por consequência, será aquilo que é o atributo de todo conhecimento sem distinção, e que pode, assim, ser obtido tanto partindo do sujeito como do objeto. Ora, tudo isto se compõe apenas das formas de todo fenômeno que conhecemos *a priori*, formas enunciadas na sua generalidade pelo princípio da razão, e cujas modalidades que dizem respeito ao conhecimento intuitivo (o único de que nos ocupamos aqui) são o tempo, o espaço e a causalidade. As matemáticas repousam inteiramente nelas, do mesmo modo que todas as ciências naturais puras e *a priori.* Só

nestas ciências o conhecimento não vai de encontro a nada de obscuro, a nada de inexplicável (o inexplicável é a vontade), a nada, em uma palavra, que não se possa deduzir de outra coisa; sob este ponto de vista, são esses, principalmente e mesmo exclusivamente, os únicos conhecimentos, além da lógica, aos quais Kant concedia o nome de ciências. Mas, por outro lado, estas mesmas ciências apenas nos ensinam a conhecer relações, relações entre uma representação e uma outra, formas sem nenhuma substância. Todo conteúdo que se lhes der, todo fenômeno que preencha estas formas, contém já qualquer coisa que já não é perfeitamente conhecível na sua essência, não é inteiramente explicável por outra coisa, que é pois sem fundamento (*grundios*); assim, a ciência perde imediatamente a sua evidência e a sua perfeita clareza.

Mas o que aí se furta à imaginação é a coisa em si, é aquilo que essencialmente não é representação ou objeto de conhecimento, é aquilo que só se pode conhecer depois de ele ter tomado uma das formas do princípio da razão. Desde a origem a forma lhe é estranha, e a coisa em si nunca pode identificar-se completamente com ela; ela nunca pode ser reduzida à forma pura, e, como esta forma é o princípio da razão, a coisa em si não poderá ser explicada por este princípio, na ciência pura. Se, portanto, as matemáticas dão um conhecimento completo de tudo aquilo que, nos fenômenos, é a quantidade, posição, número, em resumo, de tudo aquilo que é relação de tempo e de espaço; se a etiologia nos ensina a conhecer perfeitamente as condições regulares nas quais se produzem os fenômenos com todas as suas determinações no tempo e no espaço, sem todavia nos dizer outra coisa, senão por que é que todo fenômeno dado deve acontecer num lugar determinado em tal instante, e num instante determinado em tal lugar, nós não podemos no entanto, com todos os seus auxílios, penetrar na essência íntima das coisas. Existe sempre um resíduo ao qual nenhuma explicação pode prender-se, mas, pelo contrário, que toda explicação pressupõe, isto é, forças naturais, um modo determinado de atividade no seio das coisas, uma qualidade, um caráter do fenômeno, qualquer coisa que não tem fundamento, que não depende da forma do fenômeno, do princípio da razão, ao qual esta forma é estranha em si, mas que entrou nela, que só se produz segundo as leis da representação — leis que, todavia, não condicionam senão o representado, e não aquilo que representa, o como e não o porquê do fenômeno, a forma e não o conteúdo. A mecânica, a física, a química ensinam-nos as regras e as leis segundo as

quais operam as forças da impenetrabilidade, do peso, da solidez, da fluidez, da coesão, da elasticidade, do calor, da luz, das afinidades, do magnetismo, da eletricidade etc., isto é, as leis que dizem respeito a essas forças sob o ponto de vista da sua produção 130

no tempo e no espaço; mas essas forças, embora se pense nelas, permanecem “qualidades ocultas”, visto que é a coisa em si que, na medida em que aparece, representa esses fenômenos, e difere absolutamente deles; ela está inteiramente submetida, no seu fenômeno, ao princípio da razão, como à forma da representação, mas ela própria é irredutível a essa forma, por consequência não se pode explicar etiologicamente até o fim; no entanto, ela é completamente perceptível, na medida em que tomou essa forma, isto é, que ela é um fenômeno, e, no entanto, esta perceptibilidade não lhe esclarece, de modo nenhum, a essência. É por isso que, quanto mais necessidade um conhecimento traz consigo, mais existe nele daquilo que não pode ser pensado nem representado de outro modo — como, por exemplo, as relações de espaço —, mais ele é claro e satisfatório, mas também menos ele tem conteúdo puramente objetivo, menos ele inclui a realidade propriamente dita; e, inversamente, quanto mais um conhecimento abrange de contingente, mais nos impressiona como puro dado empírico, mais possui objetividade, realidade verdadeira em si, mas também mais ele é obscuro, mais ele é irredutível.

No entanto, em todas as épocas, uma etiologia esquecida da sua própria finalidade tentou reduzir toda a vida orgânica à química ou à eletricidade; a química, por sua vez, isto é, a qualidade, à mecânica (ação atomística); a mecânica, em parte ao objeto da foronomia, isto é, ao tempo e ao espaço unidos à possibilidade do movimento, em parte à geometria pura, isto é, à posição no espaço (pouco mais ou menos como se constrói — e com razão — o decréscimo de uma força em razão do quadrado da distância, ou a teoria da alavanca); a geometria, enfim, pode converter-se na aritmética, que, como consequência da unidade de dimensão, é a forma do princípio da razão mais fácil de apreender, de abranger no seu conjunto, de explicar inteiramente. Serão necessários exemplos do método que acabamos de indicar em traços largos? — O átomo de Demócrito, o turbilhão de Descartes, a física mecânica de Lesage, que, no fim do século passado, tentava explicar mecanicamente, através do choque e da pressão, as afinidades químicas, como a gravitação, como se pode ver no seu *Lucrécio newtoniano*; a forma e a junção de Reil, enquanto princípio da vida animal,

denotam as mesmas tendências. Este método, enfim, encontra-se hoje, em pleno século XIX, num materialismo grosseiro, que se imagina tanto mais original quanto mais ignorante é; com o auxílio da denominação de *força vital*, que é apenas uma fraude ridícula, pretenderia explicar as manifestações da vida através das forças físicas e químicas, fazer nascer estas últimas da atividade mecânica da matéria, da posição, da forma e do movimento dos átomos no espaço, e assim reduzir todas as forças da natureza à ação e à reação, que são as "coisas em si". Como consequência, a luz deve ser, com efeito, a vibração mecânica ou a ondulação de um éter imaginado e pressuposto para as necessidades da causa, que, na hipótese, faria vibrar a retina, e produziria o vermelho, o violeta etc., conforme produzisse 183 bilhões de vibrações por segundo ou 727 bilhões. Neste caso, o daltonismo resultaria, sem dúvida, da incapacidade de contar as vibrações. Estas teorias tolas, estas teorias à Demócrito, verdadeiramente desajeitadas e grosseiras, são bem dignas de pessoas que, cinquenta anos após a publicação da teoria das cores de Goethe, ainda acreditam na teoria das luzes homogêneas de Newton e não têm vergonha de dizê-lo. Deve-se ensiná-las que aquilo que se tolera na criança (Demócrito) não se pode perdoar no homem feito. Eles acabarão vergonhosamente, mas cada um deles saberá esquivar-se e fingir de ignorante. Teremos de voltar a falar desta falsa redução das forças naturais umas às outras, mas de momento ficaremos por aqui. Se a lei do materialismo fosse a verdadeira lei, tudo seria esclarecido, tudo seria explicado; tudo se reduziria ao cálculo, que seria o deus supremo, no templo da Verdade, ao qual nos conduziria ditosamente o princípio da razão. Mas todo o conteúdo da representação teria desaparecido, e dela apenas restaria a forma. O *porquê* do fenômeno seria reduzido ao *como*; e como este seria ao mesmo tempo o conhecível *a priori,* seria por consequência qualquer coisa de completamente dependente do sujeito, que apenas existiria para ele, um puro fenômeno, uma representação e uma forma da representação. Quanto à coisa em si, não se trataria dela. Se fosse assim, o mundo se deduziria inteiramente do sujeito e, aquilo que Fichte pretendia ter efetuado à custa de palavreados, seria um fato consumado. Mas não é assim: foram puras fantasias, sofismas, sistemas no ar que se construíram com este método; não uma ciência. Todavia realizou-se um verdadeiro progresso, todas as vezes que se tentou reduzir os múltiplos fenômenos do mundo a uma lei única; deduziu-se uma força da outra ou das qualidades que anteriormente passavam por absolutamente

diferentes (por exemplo, o magnetismo e a eletricidade), e assim diminuiu-se o seu número.

A etiologia terá alcançado o seu fim quando tiver reconhecido e determinado todas as forças primitivas da natureza como tais, e quando — apoiando-se no princípio da causalidade — tiver estabelecido solidamente as leis que presidem a produção dos fenômenos no tempo e no espaço e que lhes determinam a ordem de dependência. Mas restarão sempre forças primitivas, existirá sempre um resíduo irredutível, um conteúdo da representação, que não poderá reduzir-se à sua forma e que não se poderá explicar em conformidade com o princípio da razão, deduzindo-o de outra coisa. Visto que existe em todos os objetos da natureza um elemento inexplicável, cuja causa é inútil procurar: é o modo específico da sua atividade, isto é, o modo da sua existência, a sua própria essência. Sem dúvida, toda ação particular do objeto pressupõe um princípio do qual resulta que ela se deve produzir nesse ponto do espaço e do tempo; mas não se encontrará nenhum para explicar esta mesma ação em geral, ou em particular. Quando o objeto for desprovido de qualquer outra propriedade, quando for um grão de poeira, manifestará ainda, pelo seu peso e impenetrabilidade, essa qualquer coisa de inexplicável, e essa qualquer coisa é para o objeto o que a vontade é para o homem; tal como ela, ele não está submetido a nenhuma espécie de explicação, e isso por causa da sua própria essência: em resumo, ele é idêntico a ela.

Sem dúvida, existe um motivo para cada uma das manifestações da vontade, para cada um dos seus atos particulares, em tal ponto do tempo ou do espaço; sendo dado o caráter do indivíduo, a manifestação voluntária devia seguir necessariamente o motivo. Mas de que este indivíduo tem tal caráter, que ele quer tal coisa em geral, que, entre vários motivos, é este e não um outro, que move a sua vontade — de tudo isto não existe explicação para fornecer. O caráter dado do indivíduo, que permanece inexplicável, qualquer que seja a condição que explica todos os atos individuais que resultam de motivos, é para o homem aquilo que é para um corpo inorgânico a sua qualidade essencial, o seu modo de ação, cujas manifestações são provocadas de fora, mas ela mesma não é determinada por nada de exterior e permanece inexplicável; os seus fenômenos isolados, pelos quais apenas ela se torna perceptível, estão submetidos ao princípio da razão, mas ela mesma não. Já os escolásticos tinham entrevisto esta

verdade em geral; é aquilo a que eles chamavam *forma substantialis* (cf. Suarez, *Disputationes metaphysicae*, disp. 15, seção 1).

É um grande erro, mas um erro muito comum, dizer que são os fenômenos mais frequentes, mais gerais e mais simples, que nós conhecemos melhor; na verdade, esses são os fenômenos que nós estamos mais habituados a ver e a ignorar. Uma pedra que cai no chão é um fato tão inexplicável para nós como um animal que se move. Como dissemos, pensou-se — falando das forças naturais mais gerais (por exemplo a gravitação, a coesão, a impenetrabilidade) — poder explicar através delas as que agem mais raramente e em circunstâncias determinadas (por exemplo: afinidade química, eletricidade, magnetismo), e enfim compreender, com a ajuda destas últimas forças, o organismo e a vida dos animais, e mesmo o conhecimento e a vontade no homem. Resignamo-nos, tacitamente, a partir de qualidades ocultas, que renunciávamos a esclarecer, visto que só tínhamos necessidade de construir sobre elas e não de as escavar. Mas a que é que isso conduz, repetimos, e, em todos os casos, não é sempre construir no ar? De que servem as explicações que nos reconduzem a qualquer coisa de tão obscuro como o primeiro problema? Definitivamente, sabe-se mais sobre a essência íntima dessas forças gerais do que sobre a essência de um animal qualquer? Não reina a ignorância tanto em um lado como no outro? Não se está encurralado pelo inexplicável, visto que, com efeito, não existe mais fundamento para dar, já que se está no conteúdo, no *porquê* do fenômeno, que é irredutível à sua forma, ao *como*, ao princípio da razão? Ao contrário, nós que nos ocupamos não da etiologia, mas da filosofia, isto é, de um conhecimento não relativo, mas incondicional da essência do mundo, nós tomamos o caminho oposto, partimos daquilo que nos é mais imediato e mais completamente conhecido, daquilo de que temos a mais íntima convicção, e, através do fenômeno mais tocante, mais significativo, mais claro, queremos chegar a conhecer o mais imperfeito e o mais ínfimo. Excetuando o meu corpo, apenas conheço uma das faces dos objetos, a representação; a sua essência íntima permanece para mim um profundo segredo, mesmo quando conheço todas as causas que determinam as suas modificações. É apenas por comparação entre aquilo que se passa em mim, quando o meu corpo age sob a influência de um motivo, e aquilo que é a essência íntima das modificações operadas em mim sob a influência de causas exteriores que posso saber como os corpos inanimados se modificam em consequência de causas, e apreender a sua

essência íntima; conhecer a causa do fenômeno não me ensina outra coisa senão a causa da sua manifestação, no tempo e no espaço. Sou capaz disto, visto que o meu corpo é o único objeto do qual não conheço unicamente um dos lados, o da representação; conheço-lhe também o segundo, que é o da vontade. Portanto, em vez de acreditar que compreenderia melhor a minha própria organização, isto é, o meu conhecimento, a minha vontade, os meus movimentos voluntários, se os pudesse reduzir ao movimento determinado pelas causas, por meio da eletricidade, da química, da mecânica, devo, enquanto faço filosofia, e não etiologia, aprender a conhecer na sua essência íntima os movimentos mais simples e mais gerais do corpo inorgânico, que vejo encadeados a uma causa, e para isso reportar-me aos meus próprios movimentos voluntários; do mesmo modo devo aprender a ver, nas forças inexplicáveis que todos os objetos da natureza manifestam, qualquer coisa que é idêntico em natureza à minha vontade e que apenas difere dela pelo grau. Isto quer dizer que a quarta classe de representação, definida na minha exposição do princípio da razão, deve-nos servir de chave para chegar a conhecer a essência íntima da primeira classe, e, graças ao princípio de motivação, para compreender o princípio da causalidade, no seu sentido profundo.

Spinoza diz (*Epístola* 62) que uma pedra lançada por alguém no espaço, se fosse dotada de consciência, poderia imaginar que com isso ela não faz mais do que obedecer à sua vontade. Eu acrescento que a pedra teria razão.

O impulso é para ela o que é para mim o motivo, e o que nela aparece como coesão, peso, perseverança no estado dado, é em si mesmo idêntico ao que reconheço em mim como vontade, e que a pedra reconheceria também como vontade, se ela fosse dotada de consciência. Spinoza, neste ponto, limita-se a notar a necessidade com que a pedra cai, e quer transportar esta necessidade para os atos voluntários do indivíduo. Mas considero a essência íntima que dá o seu sentido e o seu valor a toda necessidade real, e que é pressuposta por ela; que se chama caráter no homem, propriedade na pedra; que é idêntica em ambos; que a consciência imediata se chama vontade, e que tem, respectivamente na pedra, o mais fraco, no homem, o mais alto grau de visibilidade, de objetividade. Santo Agostinho apreendeu muito bem a identidade que existe entre o esforço das coisas e a nossa vontade, e não posso deixar de citar a sua opinião, na sua forma natural:

> *Si pecora essemus, carnalem vitam et quod secundum sensum eiusdem est amaremus, idque esset sufficiens bonum nostrum, et secundum hoc si esset nobis bene, nihil aliud quaereremus. Item, si arbores essemus nihil quidem sentientes motu amare possemus: verumtamen id quasi*appetere *videremur, quo feracius essemus, uberiusque fructuosae. Si essemus lapides aut fluctus aut ventus aut flamma vel quid eiusmodi sine ullo quidem sensu atque vita, non tamen nobis deesset quasi quidam nostrorum locorum atque ordinis* appetitus . *Nam velut* amores *corporum momenta sunt ponderum, sive deorsum gravitate, sive sursum levitate nitantur: ita enim corpus pondere, sicut animus* amore *fertur, quocumque fertur.* (*De civitate Dei*, 11, 28)5

É igualmente interessante observar que também Euler queria reduzir a causa íntima da gravitação a uma "inclinação, a um desejo particular dos corpos" (68, *Cartas a uma princesa*). E é isso mesmo que o torna pouco favorável à teoria da gravitação, tal como Newton a deu a conhecer, e se esforçou por lhe encontrar uma modificação conforme com a antiga teoria cartesiana, isto é, deduzir a gravitação do choque de um certo éter sobre os corpos, o que seria mais conforme "com a razão e agradaria mais às pessoas que gostam dos princípios claros e compreensíveis". Ele quer banir a atração da química, como uma qualidade oculta. Tudo isto corresponde bem a essa concepção fria da natureza que dominava na época de Euler, e que era apenas o corolário da alma imaterial; mas não é menos notável, no que diz respeito à verdade fundamental que defendo e que Euler entrevia como um clarão longínquo, ver este espírito delicado e sutil dar meia-volta a tempo e, no seu temor de comprometer todos os princípios admitidos na sua época, procurar um refúgio numa teoria absurda, morta há muito tempo.

---

5. "Se fôssemos gado, amaríamos a vida carnal e aquilo que existe segundo o próprio sentido, isto é, o nosso bem seria o suficiente, e por isso, se em nós houvesse o bem, não buscaríamos mais nada. Do mesmo modo, se fôssemos árvores, sentindo o movimento, não poderíamos amar nada; entretanto, pareceríamos quase desejar algo que nos tornasse mais férteis e, fecundas, com mais abundância. Se fôssemos pedras, ou ondas, ou vento,

ou chama, ou algo desprovido de vida e sentido, não nos faltaria, contudo, um certo desejo de ordem e lugar. Pois, como os amores dos corpos, os movimentos dos pesos caminham tanto se movendo para baixo quanto para cima: assim como o corpo é conduzido pelo peso, assim também o espírito é conduzido pelo amor para qualquer parte.”

§ 25

Sabemos que a pluralidade, em geral, é condicionada necessariamente pelo espaço e o tempo, e apenas é pensável no seio destes conceitos que designamos, sob este ponto de vista, “princípio de individuação”. Mas já reconhecemos o espaço e o tempo como formas do princípio da razão, no qual se exprime todo o nosso conhecimento *a priori.* Ora, já o mostramos, ela só convém, como tal, à cognição das coisas e não às coisas em si mesmas, isto é, ela é apenas a forma do nosso conhecimento, não a propriedade da coisa em si, que, como tal, é independente de toda forma do conhecimento, mesmo do mais geral, aquele que consiste em ser objeto para o sujeito, e é, sob todos os aspectos, diferente da representação. Se, portanto, esta coisa em si, como creio ter demonstrado suficientemente e provado claramente, é a vontade, ela existe enquanto tal e separada do seu fenômeno fora do tempo e do espaço; ela não conhece a pluralidade, ela é, por conseguinte, *uma só*; todavia, ela não o é à maneira de um indivíduo ou de um conceito, mas como uma coisa à qual o princípio de individuação — isto é, a própria condição de toda pluralidade possível — é estranho. A pluralidade das coisas, no tempo e no espaço que juntos formam a sua objetividade, não lhe diz respeito, e, apesar deles, ela permanece indivisível. Não existe uma pequena parte dela na pedra, e uma grande no indivíduo. Como a relação da parte ao todo pertence exclusivamente ao espaço, e já não tem nenhum sentido desde que se saiu dessa forma de intuição, do mesmo modo o mais e o menos apenas dizem respeito ao fenômeno, isto é, à visibilidade, à objetivação; esta existe no vegetal num grau mais alto do que na pedra, no animal do que na planta; além disso, a sua manifestação visível, a sua objetivação, tem tantas gradações infinitas como as que existem entre o mais pálido clarão crepuscular e a mais brilhante luz, entre o som mais intenso e o mais fraco murmúrio. Voltaremos mais adiante ao estudo destes graus de visibilidade que pertencem à sua objetivação, à imagem da sua essência. Tal como estes diversos graus de objetivação tocam pouco diretamente a vontade, menos ainda esta é atingida pela

pluralidade das suas manifestações nestes diferentes graus, isto é, pelo número de indivíduos de cada forma ou de manifestações isoladas de cada força, visto que esta pluralidade tem como condição imediata o tempo e o espaço, formas que ela própria não pode nunca revestir. Ela manifesta-se tão bem e tanto em um carvalho como em um milhão de carvalhos; a sua multiplicidade no tempo e no espaço não tem nenhum sentido em relação a ela, mas unicamente em relação à pluralidade dos indivíduos que conhecem no tempo e no espaço, e que aí são múltiplos e diversos, mas cuja pluralidade apenas atinge o seu fenômeno, e não ela mesma: também se pode supor que se, por um acaso pouco provável, um único ser, fosse ele o mais humilde, chegasse a aniquilar-se inteiramente, o mundo inteiro deveria desaparecer. Foi o que bem sentiu o grande místico Angelus Silesius:

> Sei que sem mim Deus não pode viver um só instante.
> Se morro ele tem que expirar.

Tentou-se, de diversas maneiras, fazer compreender à inteligência de cada um a imensidão do mundo, e viu-se nisso um pretexto para considerações edificantes, como, por exemplo, sobre a pequenez relativa da terra e do homem, e, por outro lado, sobre a grandeza da inteligência desse mesmo homem tão fraco e tão miserável que pode conhecer, apreender e medir mesmo essa imensidão do mundo; e outras reflexões deste gênero. Tudo isto está muito bem; mas, para mim que considero a grandeza do mundo, o importante de tudo isso é que o Ser em si do qual o mundo é o fenômeno — qualquer que ele possa ser — não pode ser dividido, retalhado assim no espaço ilimitado, mas que toda esta extensão infinita apenas pertence ao seu fenômeno, e que ele próprio está totalmente presente em cada objeto da natureza, em cada ser vivo. Também não se perde nada se nos limitarmos a um único objeto, e não é necessário, para adquirir a verdadeira sabedoria, medir todo o universo, ou, o que seria mais racional, percorrê-lo pessoalmente; vale mais estudar um só objeto, com a intenção de aprender a conhecê-lo e apreender-lhe perfeitamente a verdadeira essência.

De acordo com isto, o que se segue, e que se impôs já por si mesmo ao espírito de todo discípulo de Platão, será objeto, de longas considerações, no livro seguinte; é que estes diferentes graus da objetivação da vontade

que são expressos na multiplicidade dos indivíduos, como seus protótipos, ou como as formas eternas das coisas, estas formas não entram no espaço e no tempo, ambiente próprio do indivíduo; elas são fixas, não submetidas à mudança; a sua existência é sempre atual, elas não se tornam, enquanto os indivíduos nascem e morrem, modificam-se sempre e não são nunca. Ora, estes graus da objetivação da vontade não são outra coisa senão as ideias de Platão. Noto-o de passagem, a fim de poder empregar a palavra "ideia" neste sentido; será preciso sempre entendê-la, comigo, na sua acepção própria, na acepção primitiva que Platão lhe deu, e não lhe colocar esses produtos abstratos do raciocínio dogmático da escolástica, que Kant designou pela palavra de Platão, tão admiravelmente apropriada, e cujo sentido ele distorceu. Compreendo, portanto, pelo conceito de *ideia* esses graus determinados e fixos da objetivação da vontade, enquanto ela é coisa em si e, como tal, estranha à pluralidade; esses graus aparecem, nos objetos particulares, como as suas formas eternas, como os seus protótipos. Diógenes Laércio deu-nos a expressão mais breve e mais concisa desse célebre dogma platônico (III, 12, § 13):

ὁ Πλάτων φησὶ ἐν τῇ φύσει τὰς ἰδέας ἑστάναι καθάπερ
παραδείγματα· τὰ δ' ἄλλα ταύταις ἐοικέναι τούτων ὁμοιώματα καθεστῶτα

(*Plato ideas in natura velut exemplaria dixit subsistere; cetera his esse similia ad istarum similitudinem consistentia*).6

6. "Platão disse que as ideias subsistem na natureza como paradigmas: os demais são como os que se apresentam à semelhança delas."

§ 26

As forças gerais da natureza aparecem-nos como o grau mais baixo da objetivação da vontade; manifestam-se em toda matéria, sem exceção, como a gravidade, a impenetrabilidade, e, por outro lado, partilham a matéria, de tal maneira que umas dominam aqui, outras ali, numa matéria especificamente diferente, como a solidez, a fluidez, a elasticidade, a eletricidade, o magnetismo, as propriedades químicas, e as qualidades de toda espécie. Elas são em si as manifestações imediatas da vontade, tal como a atividade humana; como tais, elas não têm mais fundamento (*grundios*) do que o caráter do homem; só os seus fenômenos estão submetidos ao princípio da razão como os atos do homem; mas elas mesmas não podem nunca ser uma atividade ou uma causa, elas são as condições prévias de toda causa e de toda atividade pelas quais se manifesta a sua essência particular. Além disso, é ridículo perguntar qual é a causa da gravidade ou da eletricidade: elas são forças primitivas, cujas manifestações se produzem em virtude de certas causas, de modo que cada uma destas manifestações tem uma causa que, como tal, é ela mesma um fenômeno, e determina o aparecimento de tal força em tal ponto do espaço ou do tempo; mas a própria força não é o efeito de uma causa ou a causa de um efeito. É por isso que é falso dizer: “o peso é a causa da queda da pedra”; é mais a proximidade da terra que atrai os corpos. Suprimam a terra, e a pedra não cairá, embora seja ainda pesada. A força está fora da cadeia das causas e dos efeitos, que pressupõe o tempo, e que apenas tem significado em relação a ele; mas ela própria está fora do tempo. Tal mudança particular tem por causa uma outra mudança particular: não se passa o mesmo com a força da qual ela é a manifestação, visto que a atividade de uma causa, todas as vezes que se produz, provém de uma força natural; como tal, ela é sem fundamento e jaz fora da cadeia das causas, e, em geral, fora do domínio do princípio da razão; nós a conhecemos filosoficamente como objetidade imediata da vontade, que é a coisa em si de toda a natureza. Em

etiologia, e no caso particular da física, ela sobressai como força primitiva, isto é, *qualitas occulta.*

É nos graus extremos da objetidade da vontade que vemos a individualidade produzir-se de uma maneira significativa, nomeadamente no homem, como a grande diferença de caracteres individuais, isto é, como personalidade completa. Ela exprime-se já no exterior através de uma fisionomia fortemente acentuada, que afeta toda a forma do corpo. A individualidade está longe de atingir um grau tão elevado nos animais; eles apenas têm um ligeiro vestígio dela, mas, o que domina ainda absolutamente neles é o caráter da raça; deste modo quase que não têm fisionomia individual. Quanto mais se desce na escala animal, mais se vê dissipar-se qualquer traço de caráter individual no caráter geral da raça, cuja fisionomia permanece, assim, única. Desde que se conhece o caráter psicológico da família, sabe-se exatamente o que se pode esperar do indivíduo. Na espécie humana, pelo contrário, cada indivíduo requer ser estudado e aprofundado por si mesmo, o que é da maior dificuldade quando se quer determinar antecipadamente a conduta desse indivíduo, visto que, com o auxílio da razão, ele pode fingir um caráter que não tem. Verossimilmente, devemos atribuir a diferença da espécie humana em relação às outras ao fato de que as circunvoluções do cérebro, que faltam ainda nos pássaros e são muito fracas nos roedores, são, nos animais superiores, bem mais simétricas dos dois lados a bem mais constantes em cada indivíduo do que no homem.7 Mas existe um outro fenômeno que mostra melhor esta individualidade de caráter, que assinala uma diferença tão profunda entre o homem e os animais: é que, nestes, o instinto sexual satisfaz-se sem nenhuma escolha prévia, enquanto que esta escolha no homem — embora independente da reflexão e completamente instintiva — é levada tão longe que ela degenera numa paixão violenta.

Assim, pois, o homem aparece-nos como uma manifestação particular e caracterizada da vontade, em certa medida, como uma ideia particular; os animais, ao contrário, têm falta deste caráter individual, visto que só a espécie tem uma significação particular e que os traços de caráter desaparecem à medida que nos afastamos do homem; as plantas não têm outras particularidades individuais senão as que resultam da influência favorável ou desfavorável do clima, ou de qualquer outra circunstância. Toda a individualidade desaparece, finalmente, no reino inorgânico da natureza. Só o cristal, em certa medida, pode ser ainda considerado como

um indivíduo: é uma unidade de esforço em direções determinadas, esforço parado bruscamente pela solidificação que lhe conserva o traço. É um agregado formado em torno de um núcleo elementar, e mantido por uma ideia de unidade, exatamente como a árvore é um agregado formado por uma fibra única, que aparece e se repete em cada nervura da folha, em cada ramo, o que faz com que se possa considerar cada uma destas partes como uma planta separada vivendo como parasita sobre a grande; deste modo, a árvore, semelhante nisso ao cristal, é uma agregação sistemática de pequenas plantas, mas sendo apenas o conjunto que é a representação perfeita de uma ideia indivisível, isto é, desse grau determinado da objetivação da vontade. Os indivíduos da mesma família de cristais não podem ter outras diferenças além das que são ocasionadas pelas circunstâncias exteriores; pode-se mesmo, à vontade, fazer cristalizar cada espécie em grandes ou pequenos cristais.

O indivíduo como tal, isto é, tendo qualquer traço de caráter individual, já não se encontra na natureza inorgânica. Todos os fenômenos são apenas manifestações de forças naturais gerais, isto é, de graus da objetivação da vontade, que não se manifestam (como na natureza orgânica) pela diferença de individualidades, que exprimem parcialmente o conteúdo total da ideia, mas que se manifestam apenas na espécie, que representam inteiramente e sem desvio, em cada fenômeno isolado. Como o tempo, o espaço, a pluralidade, a necessidade da causa não pertencem nem à vontade, nem à ideia (que é um grau da objetivação da vontade), mas unicamente aos fenômenos isolados, é preciso que, nos inumeráveis fenômenos de uma força natural, por exemplo, da gravidade ou da eletricidade, elas se manifestem da mesma maneira; só as circunstâncias exteriores podem modificar o fenômeno. Esta unidade na sua essência, nas suas manifestações, na invariável constância da sua produção, desde que lhe sejam dadas as condições, isto é, o fio condutor da causalidade, é uma lei da natureza. Uma vez que tal lei é conhecida através da experiência, pode-se exatamente determinar e calcular antecipadamente a manifestação da força natural, cujo caráter está expresso e como que estabelecido na lei de que se trata. É precisamente este fato — de que os fenômenos dos graus inferiores da objetivação da vontade estão submetidos a leis — que estabelece uma diferença tão grande entre eles e os fenômenos da vontade, mesmo no grau mais alto e mais significativo da sua objetivação, nos animais, no homem e na sua conduta. Aí, o caráter individual, mais ou menos fortemente

marcado, a determinação da conduta pelos motivos (que permanece por vezes escondida do espectador, visto que ela jaz na consciência), tudo isso impediu até aqui de ver muito nitidamente a identidade das duas espécies de fenômenos na sua essência íntima.

A infalibilidade das leis da natureza — quando se parte do conhecimento do particular, e não do conhecimento da ideia — contém qualquer coisa que nos ultrapassa, e mesmo por vezes nos parece terrível. Podemos admirarmo-nos de que a natureza nunca esqueça as suas leis: assim, por exemplo, dois corpos encontram-se, e, segundo uma lei, em certas condições, tem lugar uma combinação química, uma emanação de gás ou uma ignição: pois bem, que as condições sejam dadas de novo, quer pelos nossos cuidados, ou por acaso (caso em que a nossa surpresa é tanto maior quanto o fato é mais inesperado), e imediatamente, no momento oportuno, hoje como há mil anos, o fenômeno se produz. O maravilhoso da questão choca-nos sobretudo em presença de fenômenos raros, embora anunciados de antemão, e que só se produzem com a ajuda de combinações muito sutis, como por exemplo quando, tendo empilhado placas de certos metais de modo a tocarem-se alternativamente, e a tocarem ao mesmo tempo um líquido ácido, se coloca nas extremidades desta cadeia duas folhas finas de prata, que ardem então com uma chama verde; ou então também quando, em certas condições, o diamante, esse corpo tão duro, se transforma em ácido carbônico. O que nos espanta então é essa ubiquidade das forças naturais, semelhante à dos espíritos; os fenômenos de todos os dias que passam desapercebidos aos nossos olhos espantam-nos agora; apreendemos todo o mistério que existe na dependência do efeito e da causa, dependência que nos parece a mesma existente entre a fórmula mágica e o espírito que ela evoca. Em compensação, teremos penetrado nessa noção filosófica de que uma força natural é um grau de objetivação da vontade, isto é, que reconhecemos pela nossa própria essência; que esta vontade em si mesma, e independentemente do seu fenômeno e das suas formas, se encontra fora do tempo e do espaço; que a pluralidade de que as suas formas são a condição não se prende nem à vontade, nem diretamente ao seu grau de objetivação, isto é, à ideia, mas antes de tudo ao fenômeno dessa ideia, e que a lei da causalidade só tem significação em função do tempo e do espaço, nesse sentido em que, no tempo e no espaço, regulando a ordem em que eles devem aparecer, ela designa o lugar aos múltiplos fenômenos das diferentes ideias por onde se manifesta a vontade; teremos

nós, dizia eu, reconhecido, ao penetrar o sentido profundo do grande ensinamento de Kant, que o tempo, o espaço e a causalidade não pertencem à coisa em si, mas apenas ao seu fenômeno; que apenas são formas do nosso conhecimento, e não atributos essenciais da coisa em si: então este espanto perante a regularidade pontual da ação de uma força natural e a perfeita uniformidade dos seus milhões de manifestações que se produzem com uma infalível exatidão tornar-se-á para nós semelhante ao espanto de uma criança ou de um selvagem que, vendo pela primeira vez uma flor através de um cristal de mil facetas, percebe milhares de flores idênticas e se maravilha com isso, e se põe a contar uma a uma as folhas de cada uma dessas flores.

Na sua origem e na sua universalidade, uma força natural é, na sua essência, apenas a objetivação da vontade, num grau inferior. A esse grau, chamamos-lhe uma ideia eterna, no sentido de Platão. Uma lei da natureza é a relação da ideia à forma dos seus fenômenos. Esta forma é o tempo, o espaço e a causalidade, ligados entre si por relações e um encadeamento necessários, indissolúveis. Pelo tempo e o espaço a ideia multiplica-se em inumeráveis manifestações; quanto à ordem segundo a qual se produzem estas manifestações nessas formas da multiplicidade, ela é determinada pela lei da causalidade; esta lei é ao mesmo tempo a norma que marca o limite das manifestações das diferentes ideias; é segundo ela que o espaço, o tempo e a matéria estão repartidos nos fenômenos: de onde resulta que esta norma tem uma relação necessária com a identidade de toda matéria dada, que é o substrato comum de todos esses fenômenos. Se estes não pertencem a esta matéria comum de que eles têm que partilhar a posse: então já não há necessidade de tal lei para determinar as suas pretensões; todos poderiam ao mesmo tempo, uns ao lado dos outros, preencher o espaço ilimitado durante um tempo ilimitado. É apenas porque todas as manifestações das ideias eternas estão presas a uma só e mesma matéria, que era preciso haver uma regra do seu começo e do seu fim, visto que de outro modo, sem esta lei da causalidade, nenhuma destas manifestações daria lugar a outra. Além disso, a lei da causalidade está essencialmente ligada à permanência da substância: ambas têm significado apenas uma pela outra. Por outro lado, a lei da causalidade está na mesma relação com o espaço e o tempo, visto que o tempo é a possibilidade pura e simples de determinações opostas no seio da mesma matéria. A possibilidade pura e simples da permanência de uma matéria idêntica, sob a infinidade das determinações opostas, é o espaço. É

por isso que, no livro precedente, explicávamos a matéria através da união do espaço e do tempo: esta união manifesta-se como a evolução dos acidentes no seio da substância permanente, o que só é possível pela causalidade ou pelo devir. É por isso que dizíamos também que a matéria era inteiramente causalidade; vemos no entendimento o correlativo subjetivo da causalidade, e dizíamos que a matéria (isto é, o mundo inteiro como representação) só existia para o entendimento, que era a sua condição, o seu suporte, o seu correlativo necessário. Tudo isto é apenas para lembrar sucintamente o que foi desenvolvido no primeiro livro. Ver-se-á claramente a concordância perfeita dos dois livros quando se disser que a vontade e a representação, que estão estreitamente unidas no mundo real, de que constituem as suas duas faces, foram separadas de propósito nestes dois livros, para isoladamente serem melhor estudadas.

Não será talvez supérfluo mostrar através de um exemplo como a lei da causalidade só tem sentido pela sua relação com o tempo e o espaço, e com a matéria que resulta da união destas duas formas: ela traça os limites segundo os quais as manifestações das forças naturais partilham entre si a posse da matéria, enquanto que as forças primitivas da natureza, como objetivações imediatas da vontade (a qual não está submetida, como em si, ao princípio da razão), estão fora dessas formas, no seio das quais apenas a explicação etiológica tem um sentido e um valor; é por este motivo que ela nunca pode conduzir-nos à essência íntima das coisas. — Imaginemos para isso uma máquina qualquer, construída segundo as leis da mecânica. Pesos de ferro dão o impulso ao movimento pelo seu peso; rodas de cobre resistem em virtude da sua rigidez, impelem-se e levantam-se mutuamente e movem as alavancas em virtude da sua impenetrabilidade *etc.* Aqui, a gravidade, a rigidez, a impenetrabilidade são forças naturais primeiras e inexplicadas; a mecânica só nos informa sobre as condições em que elas se produzem, assim como a maneira pela qual elas agem e dominam uma matéria determinada, em tal momento e em tal lugar. Um poderoso ímã pode agora agir sobre o ferro dos pesos e vencer a gravidade: imediatamente o movimento da máquina para, e a matéria torna-se de imediato o palco de uma outra força natural bastante diferente, o magnetismo; a explicação etiológica mais uma vez não nos ensina nada além das condições em que esta força se manifesta. Ou então podem-se colocar os discos de cobre desta máquina sobre placas de zinco, separando-as por um líquido acidulado: imediatamente esta mesma matéria da

máquina será entregue à ação de uma outra força primeira, o galvanismo, que a governará segundo as suas leis e se manifestará nela através de fenômenos particulares. Aqui ainda, a etiologia só poderá ensinar-nos as circunstâncias por meio das quais esta força se mostra e as leis que a regem. Se, em seguida, elevarmos a temperatura e lhe lançarmos oxigênio puro, toda a máquina arderá, ou seja, trata-se mais uma vez de uma força completamente diferente, a afinidade química que, neste momento e neste lugar, faz valer as suas pretensões incontestáveis sobre esta mesma matéria e que nela se manifesta como ideia, como grau determinado da objetivação da vontade. Se o óxido metálico resultante desta combustão encontrar um ácido, forma-se e cristaliza um sal: aí está o fenômeno de uma nova ideia, também ela completamente inexplicável, ainda que a sua aparição esteja submetida a condições que a etiologia determina exatamente. Os cristais desagregam-se, misturam-se a outros ingredientes; daí sai uma vegetação, e eis um novo fenômeno da vontade!

Poder-se-ia continuar até o infinito com estas experiências sobre a mesma matéria, e ver-se-iam as forças naturais, ora uma, ora outra, apoderar-se dela e invadi-la para aí manifestar a sua essência. A determinação deste direito que a força oculta tem sobre a matéria, o ponto do tempo e do espaço em que ela o faz valer, é o que a lei da causalidade nos dá; mas a explicação fundada nela só pode ir até aí. A própria força é uma manifestação da vontade e, como tal, não está submetida às formas do princípio da razão suficiente, é "sem fundamento" (*grundios*). Ela permanece fora do tempo, está presente em todo lugar, e dir-se-ia que ela aguarda constantemente o aparecimento das circunstâncias graças às quais pode manifestar-se e apoderar-se de uma matéria determinada, expulsando as outras forças que aí reinavam há pouco. O tempo existe apenas para ela; por si mesmo, não tem nenhum sentido. Durante milhares de anos as forças químicas dormitam em uma matéria, até que o choque de um reagente as põe em liberdade: é só então que elas aparecem; mas o tempo existe apenas para esta aparição, e não para a própria força. Durante milhares de anos o galvanismo dormita no cobre e no zinco, e ambos jazem ao lado da prata, que, a partir do momento que se encontra com eles em certas condições, se deve inflamar. No próprio reino orgânico vemos uma semente seca conservar durante três mil anos a força que repousa nela, e, graças a certas circunstâncias favoráveis, germinar enfim e tornar-se planta.[8]

Estas considerações fizeram-nos ver bem a diferença que existe entre uma força natural e as suas manifestações; convencemo-nos de que esta força é a própria vontade num determinado grau da sua objetivação. A multiplicidade só convém aos fenômenos por causa do espaço e do tempo, e a lei da causalidade é apenas a determinação do ponto, no tempo e no espaço, em que se produzem os fenômenos particulares. Por consequência, poderemos compreender toda a verdade e toda a profundidade da doutrina de Malebranche sobre as "causas ocasionais". Seria interessante comparar esta teoria — tal como é exposta na *Procura da verdade* (3º capítulo da 2ª parte do 6º livro), e nos esclarecimentos que constituem o apêndice desse capítulo — com a exposição que acabo de fazer, e ver como as duas doutrinas cujo ponto de partida é tão oposto podem chegar a uma perfeita concordância. Admiro-me que Malebranche, encerrado nos dogmas positivos que o seu tempo lhe impunha, tenha encontrado tão feliz e tão exatamente a verdade, apesar de todos os entraves, sem por isso abandonar o dogma, pelo menos na forma.

É que não se imagina quão grande é a força da verdade, a que ponto ela é tenaz e obstinada. Reencontramos os seus traços nos dogmas mais bizarros e mais absurdos de todos os tempos e de todos os países, misturados, fundidos da maneira mais estranha, mas, no entanto, sempre reconhecíveis. Ela assemelha-se a uma planta que germina debaixo de um montão de grandes pedras, mas que se esforça em direção à luz, que se agarra a mil obstáculos, disforme, empalidecida, enfezada — mas pelo menos virada para a luz.

Aliás, Malebranche tem razão: toda causa natural é apenas uma causa ocasional; ela só dá ocasião para a manifestação desta vontade única e indivisível, que é a substância de todas as coisas e cujos graus de objetivação constituem todo o mundo visível. É apenas a manifestação, a visibilidade da vontade, em tal ponto, em tal momento, que é provocada pela causa, e que, neste sentido, depende dela; não é a totalidade do fenômeno, a sua essência íntima. Isto é a própria vontade, em que o princípio da razão não tem aplicação, e que é por consequência sem fundamento (*grundios*) . Nenhuma coisa no mundo tem causa geral e absoluta da sua existência, mas apenas uma causa a partir da qual existe aqui ou ali. Que uma pedra manifeste em tal momento gravidade, em outro rigidez ou eletricidade, ou ainda propriedades químicas, eis o que depende de causas, de influências exteriores, e o que estas podem explicar; mas estas

propriedades elas mesmas, tudo o que constitui a essência da pedra, o seu ser que se compõe de todas estas propriedades e das suas diferentes maneiras, em uma palavra, o fato de que ela é tal como é, e, em geral, o fato de que ela existe, eis o que é sem fundamento, eis o que é apenas a visibilidade da vontade inexplicável.

Assim, toda causa é uma causa ocasional: constatamo-lo na natureza inconsciente, mas passa-se absolutamente o mesmo quando já não são causas ou excitações, mas motivos que determinam a produção de fenômenos, isto é, na conduta do homem e do animal, visto que, em ambos os casos, é sempre a mesma vontade que aparece, muito diferente segundo os graus das suas manifestações, que se diversifica nos fenômenos e que, em relação a eles, está submetida ao princípio da razão, embora, por ela mesma, seja absolutamente livre. Os motivos não determinam o caráter do indivíduo, mas apenas as manifestações desse caráter, isto é, os atos; a forma exterior da conduta e não o seu sentido profundo e o seu conteúdo; este procede do caráter, que é o fenômeno imediato da vontade, isto é, é inexplicável. Que tal indivíduo seja celerado, enquanto que aquele outro é um homem de bem, eis o que não depende nem de motivos nem de influências exteriores, nem de máximas da moral, nem de sermões, e que, neste sentido, é inexplicável.

Mas quando um malvado mostra a sua malvadez, através de pequenas iniquidades, intrigas covardes ou velhacarias baixas, exercidas no círculo estreito da sua roda de conhecimentos, ou quando oprime os povos que conquistou, quando precipita um mundo inteiro na desolação e faz correr o sangue de milhões de homens, aí está então a forma exterior da sua manifestação, o que não lhe é essencial, o que depende de circunstâncias no meio das quais o destino o colocou, do meio, das influências exteriores, dos motivos; mas nunca se explicará através disso a decisão do indivíduo: ela procede da vontade da qual esse homem é uma manifestação. Falaremos disto no quarto livro. O modo como o caráter desenvolve as suas propriedades pode comparar-se com aquele como os corpos, na natureza inconsciente, manifestam as suas. A água permanece a água com as propriedades que lhe são inerentes; mas, quando o lago calmo reflete as margens, quando se lança espumante sobre os rochedos, quando se eleva artificialmente nos ares, como um raio solto, está submetida a causas exteriores: um estado é-lhe tão natural como o outro; mas, segundo as circunstâncias, ela é isto ou aquilo, igualmente pronta para todas as

metamorfoses, e contudo, em todos os casos, fiel ao seu caráter, e revelando-o sempre a ele. Do mesmo modo, todo caráter humano se manifesta segundo as circunstâncias; mas as manifestações que daí resultam estarão de acordo com as circunstâncias.

---

7. Wenzel, *De* [*penetiori*] *structura cerebri humani et brutorum*, 1812 , cap. 3; Cuvier, *Lições de anatomia comparada*, lição 9, art. 4 e 5; Vicq d'Azyr, *História da Academia de Ciências de Paris*, 1783, p. 470 e 483.

8. Em 16 de setembro de 1840, no Instituto Literário e Científico de Londres, numa conferência sobre as antiguidades egípcias, o sr. Pettigrew mostrou grãos de trigo encontrados por *sir* G. Wilkinson num túmulo de Tebas, onde eles deviam ter permanecido trinta séculos. Estavam colocados num vaso hermeticamente fechado. Tendo o sr. Pettigrew semeado doze, obtivera uma planta que atingia cinco pés e cujos grãos estavam perfeitamente maduros (*Times*, 21 set. 1840). Do mesmo modo, em 1830, o sr. Hamilton mostrou à Sociedade de Medicina e Botânica de Londres um tubérculo encontrado na mão de uma múmia do Egito, que aí tinha sido colocado, sem dúvida, com qualquer intenção religiosa e que contava pelo menos 2 mil anos. Tinha-o plantado num vaso de flores, onde imediatamente havia crescido e florido (*Medical Journal* de 1830, citado no *Journal of the Royal Institution of Great Britain*, out. 1830, p. 196): "No jardim do sr. Grimstone, do Herbarium em Londres, existe agora uma haste de ervilha em plena floração, proveniente de uma ervilha que o sr. Pettigrew e os empregados do British Museum encontraram num vaso colocado em um sarcófago egípcio onde deve ter permanecido 2.844 anos" (*Times*, 16 ago. 1844). Além disso, encontraram-se sapos vivos em pedras calcárias, o que leva a pensar que a própria vida animal pode também suportar uma suspensão de vários séculos, quando está preparada para um sono hibernal, e é mantida através de circunstâncias especiais.

§ 27

Se, através de todas as considerações precedentes sobre as forças da natureza e as manifestações dessas forças, vemos com evidência até onde pode chegar e onde deve cessar a explicação pelas causas, quando ela não quer cair na absurda pretensão de reduzir o conteúdo de todos os fenômenos à sua forma pura, esforço que apenas deixaria subsistir no fim a forma vazia, podemos daqui em diante determinar, nas suas linhas gerais, o que devemos pedir a toda a etiologia. Ela tem que procurar na natureza as causas de todos os fenômenos, em outras palavras, as circunstâncias em que esses fenômenos aparecem sempre. Em seguida, ela tem que reduzir os fenômenos — diversos pela diversidade das circunstâncias — àquilo que age em todo fenômeno e que se pressupõe em toda causa, a uma força original da natureza.

Mas é preciso distinguir bem se essa diversidade de fenômenos tem a sua origem na diversidade das forças, ou simplesmente na das circunstâncias em que a força se manifesta; é preciso igualmente abster-se de tomar pela manifestação de forças diferentes o que é apenas a manifestação, em circunstâncias diferentes, de uma única e mesma força, de tomar, também, pela manifestação de uma mesma força a de forças diferentes. Este é o domínio imediato do juízo, e é por isso que poucos homens são capazes de alargar o horizonte em física; mas, quanto às experiências, todos podem aumentar-lhe o número. A indolência e a ignorância levam a ter de recorrer demasiado cedo às forças primitivas; é o que aparece, com um exagero que se assemelha à ironia, nas entidades e quididades da escolástica. Não há nada que seja mais contra as minhas intenções do que contribuir para o regresso desses abusos.

Para suprir uma explicação física, já não se deve recorrer à objetivação da vontade ou ao poder criador de Deus. A física exige causas, e a vontade não é uma causa; a sua relação ao fenômeno não tem por fundamento o princípio da razão. O que é em si vontade aparece como representação, isto é, como fenômeno. Como tal, a vontade obedece às leis que constituem a

forma do fenômeno. Assim, cada movimento, ainda que permaneça no fundo uma manifestação da vontade, deve ter uma causa pela qual é explicado em função de um momento e de um lugar determinado, isto é, não de uma maneira geral e na sua essência profunda, mas enquanto fenômeno isolado.

Esta causa é mecânica, no caso da pedra. Ela é um motivo, no caso do homem e dos seus movimentos. Mas ela nunca pode faltar. Pelo contrário, o geral, a essência comum de todos os fenômenos de uma espécie determinada, essência essa sem a hipótese da qual a explicação pelas causas não tem nem sentido nem valor, é a força universal da natureza, que deve, em física, permanecer no estado de *qualitas occulta*, visto que ela está no fim da explicação etiológica e no começo da explicação metafísica. Mas a cadeia das causas e dos efeitos nunca é quebrada por uma força original a que se teria recorrido. A cadeia não remonta nunca a ela como o seu primeiro elo. Mas, qualquer elo, o primeiro como o último, pressupõe a força primitiva e sem ela não poderia explicar nada. Uma série de causas e de efeitos pode ser a manifestação das mais diferentes forças cuja entrada sucessiva no mundo sensível está regulada por ela: já o mostrei através do exemplo da pilha metálica; mas as diferenças destas forças primitivas, que não se poderiam reduzir umas às outras, não quebram a unidade da cadeia das causas e o encadeamento dos seus elos. A etiologia e a filosofia da natureza não interferem nunca uma com a outra; elas caminham uma ao lado da outra, estudando o mesmo objeto sob pontos de vista diferentes. A etiologia dá conta das causas que produziram necessariamente o fenômeno isolado que se trata de explicar. Ela mostra, como fundamento de todos esses fenômenos, as forças gerais que agem em todas essas causas e efeitos; ela determina essas forças, o seu número, a sua diferença, e todos os efeitos em que essas forças, de acordo com a diversidade das circunstâncias, se manifestam com diversidade, sempre fiéis no entanto ao seu caráter particular, que elas revelam segundo uma regra infalível chamada lei da natureza. Quando a física tiver realizado inteiramente esta obra e sob este ponto de vista, ela terá atingido a sua perfeição, visto que já não haverá no mundo inorgânico força desconhecida, efeito que não apareça como o fenômeno de uma destas forças que se manifestou em certas circunstâncias de acordo com uma lei da natureza. Todavia, uma lei da natureza é sempre apenas uma regra interceptada à natureza — regra segundo a qual esta procede sempre, em certas circunstâncias determinadas, desde que sejam

dadas. É por isso que se pode definir uma lei da natureza como “um fato generalizado”; de onde se vê que uma exposição exata de todas as leis da natureza seria apenas um catálogo de fatos muito completo.

A observação da natureza no seu conjunto tem o seu acabamento na morfologia, que enumera todas as formas fixas da natureza orgânica, compara-as e coordena-as. Ela tem pouca coisa a dizer sobre a causa da produção dos seres particulares; esta explica-se pela geração, que é a mesma para todos, e que forma uma teoria à parte; em certos casos muito raros, a causa é a *generatio aequivoca*.9 A esta última categoria pertencem também, rigorosamente falando, o modo como os graus inferiores da objetidade da vontade, isto é, os fenômenos físicos e químicos, se produzem, e a exposição das condições desta produção é também tarefa da etiologia. A filosofia considera em todo lugar, por consequência também na natureza, unicamente o geral: aqui as forças primitivas constituem o seu objeto, e reconhece nelas os diferentes graus da objetivação da vontade, que é a essência íntima, a substância do mundo — a qual é a seus olhos, quando ela se subtrai da substância, apenas a representação do sujeito. Mas se a etiologia, em vez de preparar as vias para a filosofia e confirmar as suas doutrinas através de provas experimentais, imagina antes que o seu fim é negar todas as forças primeiras, exceto uma só, a mais geral, a impenetrabilidade por exemplo, que ela imagina compreender totalmente, e depois disso, se esforça por lhe reduzir todas as outras, ela destrói o seu próprio fundamento e só pode chegar ao erro; o conteúdo da natureza é, por consequência, suplantado pela forma, e atribui-se tudo à influência das circunstâncias, nada à essência íntima das coisas. Caso se pudesse ter êxito seguindo este método, seria suficiente um cálculo rigoroso para resolver o enigma do mundo. — Mas entra-se nesta via quando se quer reduzir toda ação fisiológica “à forma e à combinação” e, deste modo, à eletricidade, depois esta à força química, e a força química ao mecanismo. Esta última redução foi o grande erro de Descartes e dos atomistas, que reduziam o movimento dos corpos ao choque de um fluido, e as suas qualidades ao arranjo e à forma dos átomos, e que, depois disto, se esforçavam por explicar todos os fenômenos da natureza como simples fenômenos da impenetrabilidade e da coesão. Embora isto tenha sido abandonado, certas pessoas dos nossos dias não procedem de outro modo; são os fisiólogos-eletricistas, químicos, mecânicos, que pretendem explicar inteiramente toda

a vida e todas as funções do organismo “pela forma e a combinação” das partes essenciais.

Que o alvo da explicação fisiológica consiste em reduzir a vida do organismo às leis gerais que a física estuda é o que se encontra expresso nos *Arquivos fisiológicos* de Meckel. Do mesmo modo, Lamarck, na sua *Filosofia zoológica* (v. 2, cap. 3, p. 16), considera a vida como a simples resultante do calor e da eletricidade: “O calor e a matéria elétrica bastam perfeitamente para, em conjunto, compor essa causa essencial da vida”. De acordo com isto, o calor e a eletricidade seriam realmente a coisa em si, e o mundo dos animais e das plantas seria o seu fenômeno. Pode-se ver, nas páginas 306 e seguintes da obra citada, todo o absurdo desta teoria. Todos sabem que ultimamente todas estas teorias tantas vezes ridicularizadas se renovaram audaciosamente. Quando se examinam atentamente, vê-se que elas repousam todas na hipótese de que o organismo é apenas um agregado de fenômenos físicos, de forças químicas e mecânicas, que, por acaso, convergindo todas para o mesmo ponto, constituem o organismo, o qual não é mais do que um jogo da natureza desprovido de sentido. O organismo de um animal ou de um homem já não seria, então — considerado filosoficamente —, a representação de uma ideia particular, isto é, a objetidade imediata da vontade, num grau mais ou menos elevado de determinação; mas teria em si apenas essas ideias que objetivam a vontade na eletricidade, a força química, o mecanismo; seria, portanto, composto pelo reencontro dessas forças, tão acidentalmente como as figuras de homens ou animais que por vezes as nuvens ou as estalactites apresentam. — No entanto, veremos imediatamente em que medida é permitido e útil aplicar ao organismo estas explicações tiradas da física e da química, visto que mostrarei que a força vital emprega e utiliza indubitavelmente as forças da natureza inorgânica, mas que não são elas que a compõem, não mais do que o ferreiro é composto por bigornas e martelos. Mesmo a vida vegetal, que é tão pouco complicada, não pode ser explicada através delas, por exemplo, pela capilaridade e a endosmose; com muito mais razão não se pode explicar assim a vida animal. A consideração seguinte terá como resultado facilitar-nos a que acabo de anunciar, e cuja exposição não é fácil.

De acordo com tudo o que dissemos, é um erro da ciência da natureza querer reduzir os mais altos graus da objetidade da vontade aos mais ínfimos, visto que desconhecer ou alterar as forças naturais primitivas e que existem por si mesmas é um erro tão grande como pressupor sem razão as

forças particulares onde apenas existe a manifestação de forças já conhecidas. Kant tinha razão em dizer que é insensato esperar um “Newton do pé de erva”, isto é, um homem que reduzisse o pé de erva a manifestações de forças físicas ou químicas das quais ele seria a concreção acidental; quem, em outros termos, o reduzisse a ser apenas um simples jogo da natureza, no qual não apareceria nenhuma ideia especial,10 isto é, em que a vontade não se manifestaria diretamente num grau elevado e determinado, mas exatamente como ela se manifesta nos fenômenos da natureza inorgânica, oferecendo acidentalmente a sua forma atual. Os escolásticos, que nunca teriam admitido um processo deste gênero, teriam dito com razão que isso seria negar totalmente a*forma substantialis* e degenerá-la na *forma accidentalis,* visto que a forma substancial de Aristóteles designa exatamente aquilo que chamo grau da objetivação da vontade nos objetos. — Por outro lado, não se deve perder de vista que, em todas as ideias, isto é, todas as forças da natureza inorgânica e todas as formas da natureza orgânica, se encontra uma única e mesma vontade que se manifesta, isto é, que entra na forma da representação, a objetidade. A sua unidade deve reconhecer-se pelo aspecto de parentesco íntimo que todas as suas manifestações têm. No mais alto grau da sua objetidade, em que o fenômeno aparece mais claramente, no reino vegetal e no reino animal, ela manifesta-se pela analogia de todas as formas, pelo tipo fundamental que se encontra em todos os fenômenos; é com o auxílio deste princípio que, nos nossos dias, se construiu na França um excelente sistema zoológico, e é este princípio que a anatomia comparada nos mostra como constituindo “a unidade de plano, a uniformidade do elemento anatômico”. Os naturalistas da escola de Schelling ocuparam-se principalmente em demonstrar este princípio; fizeram pelo menos louváveis esforços nesse sentido, e adquiriram com isso bastante mérito, embora, em muitos casos, a sua caça às analogias tenha degenerado em sutileza. Mas foi com razão que destacaram o parentesco geral que existe entre as ideias da natureza inorgânica, por exemplo, entre a eletricidade e o magnetismo, cuja identidade foi mais tarde constatada, entre a atração química e a gravidade *etc.* Mostraram particularmente que a polaridade, isto é, a divisão de uma força em duas atividades qualitativamente diferentes e opostas, e que se esforçam por se reunir — força que se manifesta, a maior parte das vezes, no espaço através de um esforço proveniente do mesmo ponto para direções opostas —, é o tipo fundamental de quase todos os fenômenos da natureza,

desde o ímã e o cristal até o homem. Na China, esta teoria é corrente desde os tempos mais remotos, no mito da oposição de Yin e Yang11 — Como todos os objetos do mundo são a objetidade de uma só e mesma vontade, isto é, são idênticos na sua essência, não só deve haver uma analogia incontestável entre eles, não só se deve descobrir no menos perfeito o vestígio, o anúncio e como que o princípio do que é imediatamente mais perfeito, mas ainda, como todas estas formas pertencem unicamente ao mundo como representação, pode-se supor que nessas formas, que são o verdadeiro esteio do mundo visível, isto é, do mundo no espaço e no tempo, deve-se poder encontrar o tipo fundamental, o vestígio, o germe de tudo o que enche essas formas. Foi, parece, o sentimento obscuro desta verdade que deu origem à cabala, à filosofia completamente matemática dos pitagóricos, e à dos chineses no Yi-Jing. Do mesmo modo, na escola de Schelling, ao lado dos esforços para fazer sobressair as analogias entre todos os fenômenos da natureza, encontramos também algumas tentativas, infrutíferas, é verdade, de deduzir as leis da natureza das simples categorias do espaço e do tempo. Entretanto, ninguém pode saber se algum dia um homem de gênio não chegará a realizar as tentativas efetuadas nesta dupla direção.

Se agora se tem bem presente no espírito a diferença que existe entre o fenômeno e a coisa em si, e, por consequência, se a identidade da vontade objetivada em todas as ideias nunca pode transformar-se (visto que ela tem graus determinados da sua objetidade) na identidade das ideias particulares em que ela aparece; se a atração química ou elétrica nunca pode reduzir-se à atração pela gravidade, mesmo quando se conhece a sua profunda analogia, e embora a primeira possa ser olhada como sendo a última a uma potência superior; do mesmo modo, o que é que prova a analogia de estrutura, se não se pode confundir e identificar as espécies, explicar as mais perfeitas como variedades das menos perfeitas; se, enfim, as funções fisiológicas nunca podem reduzir-se a processos físicos ou químicos, pode-se, contudo, considerar como muito verossímil tudo o que vamos dizer, para justificar o emprego deste procedimento, dentro de certos limites.

Quando, entre as manifestações da vontade, que pertencem aos graus mais baixos da sua objetivação, isto é, ao mundo inorgânico, alguns entram em conflito entre si porque cada um se esforça — segundo o princípio da causalidade — por se apoderar da matéria dada, origina-se deste conflito o fenômeno de uma ideia superior que triunfa sobre todos os outros mais

imperfeitos que existiam antes, mas de modo a deixar-lhes subsistir a essência enquanto subordinada, ou a só se apropriar da análoga: processo que só é compreensível em virtude da identidade que se manifesta em todas as ideias e em virtude da sua aspiração a uma objetivação cada vez mais elevada. Vemos, por exemplo, na solidificação dos ossos um estado evidentemente análogo à cristalização que originalmente predominava na cal, ainda que a ossificação nunca possa reduzir-se a uma cristalização. A analogia manifesta-se mais fracamente na solidificação da carne. Do mesmo modo, também, a combinação dos líquidos nos corpos dos animais, assim como a secreção, são um estado análogo à combinação e à separação químicas, visto que, ainda aqui, as leis da química agem sempre, mas subordinadas, modificadas, dominadas por uma ideia superior; além disso, as forças químicas isoladas, fora do organismo, nunca produzem tais humores, mas,

A química chama a isto *encheiresin naturae*
Sem dúvida que troça de si mesma.

(Goethe, *Fausto*, I, verso 1940ss)

A ideia mais perfeita que triunfa neste combate sobre as ideias inferiores adquire por isso um novo caráter, ao tirar das ideias vencidas um grau de analogia com um poder superior. A vontade objetiva-se de um modo mais compreensível; e então, formam-se, primeiro, por geração equívoca, e em seguida por assimilação ao germe existente, a seiva orgânica, a planta, o animal, o homem. Assim, da luta dos fenômenos inferiores, resulta o fenômeno superior, que os absorve todos, mas que, ao mesmo tempo, realiza a aspiração constante deles, em direção a um estado mais elevado. — Aqui, pois, já existe lugar para a lei: *Serpens, nisi serpentem comederit, non fit draco* (“A serpente só se transforma em dragão se comer a serpente”) .

Queria, se fosse possível, expor com bastante clareza estas ideias para triunfar da obscuridade que a elas se prende; mas conto com as reflexões próprias do leitor para me ajudarem, no caso em que seria incompreendido ou mal compreendido. — De acordo com o nosso ponto de vista, poder-se-á constatar, sem dúvida, no organismo traços de todas as espécies de atividades físicas ou químicas, mas nunca se poderá explicá-lo através

delas, visto que ele não é um fenômeno produzido pela atividade combinada destas forças, isto é, acidentalmente, mas uma ideia superior que submeteu todas as outras ideias inferiores através de uma assimilação triunfante, porque esta vontade única que se objetiva em toda ideia, tendendo sempre para a mais alta objetivação possível, deixa aqui os graus inferiores do seu fenômeno, depois do conflito entre eles, para aparecer tanto mais enérgica num degrau superior. Não há vitória sem combate: a ideia superior, ou objetivação da vontade, apenas pode produzir-se triunfando sobre as inferiores, e ela tem que triunfar sobre a resistência destas, que, embora reduzidas à escravidão, aspiram sempre a manifestar a sua essência de um modo independente e completo. Do mesmo modo que o ímã que eleva um bocado de ferro trava um combate obstinado com a gravidade, a qual, como objetivação mais baixa da vontade, tem um direito primordial sobre a matéria desse ferro — combate em que o ímã se fortifica, visto que a resistência do ferro exige da sua parte um esforço maior —, do mesmo modo, e como qualquer outro fenômeno da vontade, aquele que aparece no organismo humano trava um combate perpétuo contra as numerosas forças físicas e químicas que, na sua qualidade de ideias inferiores, têm direitos anteriores sobre a mesma matéria. Eis por que volta a cair o braço que mantivemos levantado durante algum tempo, triunfando da gravidade. Daí também as interrupções tão frequentes no sentimento de bem-estar que a saúde acarreta, a qual exprime a vitória da ideia, objetivada num organismo consciente, sobre as leis físicas e químicas que, na origem, governavam os humores do corpo; e mesmo essas interrupções são sempre acompanhadas de um certo mal-estar mais ou menos pronunciado, que resulta da resistência dessas forças, e em virtude do qual a parte vegetativa da nossa vida é constantemente afetada por um ligeiro sofrimento.

Assim se explica ainda por que motivo a digestão deprime todas as funções animais, visto que ela açambarca toda a força vital para vencer, pela assimilação, as forças naturais químicas. Daí vem ainda o peso da vida física, a necessidade do sono, e por fim da morte, visto que estas forças naturais subjugadas, favorecidas finalmente pelas circunstâncias, arrancam ao organismo fatigado pelas suas constantes vitórias a matéria que este lhes havia arrebatado, e conseguem manifestar sem obstáculo a sua própria natureza. Por consequência, pode-se dizer também que qualquer organismo apenas representa a ideia de que ele é a imagem depois de feita a dedução

da parte da sua atividade que ele deve empregar para submeter as ideias inferiores que lhe disputam a matéria. É aquilo de que Jacob Bohme parece ter tido o vago sentimento, quando afirma algures que todos os corpos dos homens e dos animais, e mesmo todas as plantas, são semimortos. Conforme o organismo conseguir mais ou menos derrotar por completo as forças naturais que exprimem os graus inferiores da objetidade da vontade, assim chegará a uma expressão mais ou menos perfeita da sua própria ideia, isto é, se afastará ou se aproximará do ideal ao qual, em cada gênero, a beleza está ligada.

Assim, em toda parte na natureza, nós vemos luta, combate, e alternativa de vitória, e deste modo chegamos a compreender mais claramente o divórcio essencial da vontade com ela mesma. Cada grau da objetivação da vontade disputa ao outro a matéria, o espaço e o tempo. A matéria deve mudar constantemente de forma, atendendo a que os fenômenos mecânicos, físicos, químicos e orgânicos, segundo o fio condutor da causalidade, e apressados para aparecerem, disputam-na entre si obstinadamente para manifestar cada qual a sua ideia. Pode-se seguir esta luta através de toda a natureza — que digo eu? —; só através dela a natureza existe:

εἰ γὰρ μὴ ἦν τὸ νεῖκος
ἐν τοῖς πράγμασιν, ἓν ἂν ἦν ἅπαντα, ὥς φησιν Ἐμπεδοκλῆς

(*“Nam si non inesset in rebus contentio, unum omnia essent, ut ait Empedocles”*)12 esta luta em si é apenas a manifestação desse divórcio da natureza consigo mesma.

No mundo animal, esta luta explode do modo mais significativo: ele alimenta-se de plantas, e cada indivíduo serve de alimento e de presa para outro; em outras palavras, cada animal deve abandonar a matéria pela qual se representava a sua ideia, para que um outro se possa manifestar, visto que uma criatura viva só pode manter sua vida à custa de uma outra, de modo que a vontade de viver se refaz constantemente com a sua própria substância e, sob as diversas formas que reveste, constitui o seu próprio alimento. Enfim, a raça humana, que conseguiu submeter todas as outras, considera a natureza como uma imensa fábrica que responde à satisfação das suas necessidades e acaba por manifestar nela esse divórcio da vontade, do modo mais evidente, como veremos no quarto livro: por consequência,

verifica-se o adágio: *"homo homini lupus"* ("o homem é o lobo do homem") . Entretanto, conheceremos a mesma luta, a mesma dominação nos graus inferiores da objetividade da vontade. Muitos insetos (e nomeadamente os icnêumon) depositam os seus ovos sobre a pele e mesmo no corpo da larva de outros insetos, cuja lenta destruição será a primeira obra do germe que vai sair do ovo. A jovem hidra que sai da velha como um ramo, e que posteriormente se separa dela, disputa-lhe, quando ainda está agarrada a ela, a presa que pode aparecer, de modo que uma a arranca da boca da outra (Trembley, *Polypodii*, II, p. 110, e III, p. 165). Neste gênero, a formiga-buldogue da Austrália apresenta um exemplo notório: quando é cortada em duas inicia-se uma luta entre a cabeça e a cauda: aquela começa a morder esta, que se defende bravamente com o aguilhão contra as mordeduras da outra; o combate pode durar uma meia hora, até a morte completa, a menos que outras formigas levem os dois pedaços. Isto acontece sempre (*Galignani's Messenger,* 17 nov. 1855). Nas margens do Missouri, vê-se muitas vezes um carvalho enorme de tal modo enlaçado e estrangulado por uma liana gigante, que ele acaba por morrer como se asfixiado. O mesmo fato reproduz-se nos graus inferiores, como por exemplo, quando, por assimilação orgânica, a água e o carbono se convertem em seiva vegetal, ou quando o vegetal ou o pão se transformam em sangue; por todo lado, enfim, em que se produz a secreção animal, que obriga as forças químicas a agirem apenas com uma atividade subordinada. Do mesmo modo ainda, no reino inorgânico, quando dois cristais em processo de formação se encontram, cruzam-se e contrariam-se mutuamente, a ponto de já não poderem mostrar a forma pura da sua cristalização, de modo que cada um dos grupos de moléculas oferece a imagem desta luta da vontade num grau tão baixo de objetivação; ou ainda, quando o ímã impõe ao ferro o seu magnetismo, a fim de aí manifestar por sua vez a sua ideia; ou ainda, quando o galvanismo triunfa das afinidades eletivas, decompõe os compostos mais estáveis e suprime a tal ponto as leis químicas, que o ácido de um sal decomposto no polo negativo se dirige para o polo positivo, sem poder aliar-se aos alcalinos que tem que atravessar, sem mesmo poder avermelhar o tornassol que se colocou no seu caminho. Isto reproduz-se largamente na relação entre um corpo celeste central com o seu planeta: este, embora se encontre sob a dependência absoluta do primeiro, resiste constantemente, tal como as forças químicas no organismo; daí resulta essa oposição perpétua entre a força centrífuga e a

força centrípeta, que mantém o movimento no sistema do universo; também ela é uma expressão desta luta geral da qual nos ocupamos, e que é essencialmente própria do caráter da vontade.

Visto que todo corpo pode ser considerado como fenômeno de uma vontade, e que a vontade se apresenta necessariamente como uma tendência, o estado primitivo de todo corpo celeste condensado em esfera não pode ser o repouso, mas o movimento, a tendência para progredir sem paragem e sem alvo, no espaço infinito. O que não contradiz em nada nem a lei da inércia, nem a lei da causalidade, visto que, segundo a primeira, a matéria como tal, sendo indiferente ao repouso e ao movimento, o seu estado primitivo tanto pode ser um como outro. Por conseguinte, se a encontramos em movimento, não nos é permitido supor que anteriormente ela tenha estado em repouso, e perguntar pela causa do movimento inicial; do mesmo modo, encontrando-a imóvel, não teríamos o direito de admitir um estado anterior de movimento, e de perguntar por que este cessou. Não existe, pois, nenhum motivo para procurar um primeiro impulso para a força centrífuga; mas, segundo a hipótese de Kant e de Laplace, ela é, nos planetas, um resto da rotação primitiva do corpo celeste central que continua a sua rotação e voa ao mesmo tempo diante de si, no espaço sem limites, ou talvez circule à volta de um sol maior, que é invisível para nós. De acordo com estas considerações, os astrônomos suspeitam da existência de um sol central; eles observaram também o afastamento progressivo de todo o nosso sistema solar, e talvez mesmo do conjunto do grupo estelar a que pertence o sol; pode-se concluir daí um avanço geral de todas as estrelas fixas incluindo o sol central, o que, no espaço infinito, perde toda a significação (visto que o movimento não se distingue do repouso no espaço absoluto), e exprime, pelo esforço e a perseguição sem alvo, esse nada, essa ausência de termo, que a conclusão do presente livro nos fará reconhecer constantemente nas aspirações da vontade, quaisquer que sejam os seus fenômenos; de onde resulta ainda que o espaço infinito e o tempo infinito deviam constituir as formas mais gerais e mais essenciais do conjunto das suas representações, do qual ele exprime toda a essência. — Podemos, finalmente, reconhecer a luta que vimos entre todas as manifestações da vontade, no domínio da matéria pura e simples, considerada como tal, enquanto a essência do seu fenômeno foi corretamente explicada por Kant como uma força de atração e de repulsão; deste modo a sua existência é apenas uma luta entre duas forças opostas. Suprimamos da matéria toda

diferença química, ou imaginemos que chegamos tão longe na cadeia das causas e dos efeitos, que toda diferença química desapareça: nós encontramos a matéria pura e simples, o mundo reduzido a não mais do que uma esfera, exposto a uma luta entre a força de atração e a força de repulsão, a primeira agindo como gravidade, que se esforça de todos os lados em direção ao centro, a segunda agindo como impenetrabilidade, que resiste à outra, seja como solidez ou elasticidade, ação e reação perpétua que pode ser considerada como a objetidade da vontade no seu grau mais ínfimo, e que já aqui exprime o seu caráter.

Assim, vimos no grau mais baixo a vontade aparecer-nos, como um impulso cego, como um esforço misterioso e surdo, afastado de toda consciência imediata. É a espécie mais simples e mais fraca das suas objetivações.

Como impulso cego e esforço inconsciente, ela manifesta-se em toda a natureza inorgânica, em todas as forças primeiras de que é tarefa da física e da química procurar conhecer-lhes as leis e das quais cada uma nos aparece em milhões de fenômenos completamente semelhantes e regulares, não mostrando nenhum traço de caráter individual; ela multiplica-se através do espaço e do tempo, isto é, através do “princípio de individuação”, como uma imagem nas faces de um corpo.

Mais evidente, à medida que se eleva de grau em grau na sua objetivação, a vontade age, no entanto, também no reino vegetal, onde a ligação dos fenômenos já não é, para falar com exatidão, uma causa, mas uma excitação; ela é absolutamente inconsciente, semelhante a uma força obscura. Voltamos a encontrá-la ainda na parte vegetativa dos fenômenos animais, na produção e no desenvolvimento de cada animal, do mesmo modo que na manutenção da sua economia interior; aí, do mesmo modo, são simples excitações que determinam a sua manifestação. Os graus cada vez mais elevados da objetidade da vontade conduzem por fim ao ponto em que o indivíduo, que representa a ideia, já não podia, pelo simples movimento resultante de uma excitação, procurar o alimento que precisa assimilar, visto que é preciso que intervenha uma excitação deste gênero, e entre todas, aqui, a alimentação está mais especialmente indicada; a diversidade sempre crescente dos fenômenos individuais dá lugar a tal multidão e a tal confusão, que eles se perturbam mutuamente, e a possibilidade da qual o indivíduo, movido por simples excitação, está condenado a esperar o seu alimento tornar-se-ia aqui muito pouco

favorável. O animal, a partir do instante em que sai do ovo ou do ventre da sua mãe, deve poder procurar e escolher os elementos da sua alimentação. Daí decorre a necessidade da locomoção determinada por motivos, e, para isso, a do conhecimento, que intervém, neste grau de objetivação da vontade, como um auxiliar, como μηχανή (instrumento) indispensável à conservação do indivíduo e à propagação da espécie. Ele aparece representado pelo cérebro ou por um grande gânglio, do mesmo modo que qualquer outra tendência ou determinação da vontade, quando ela se objetiva, é representada por um órgão, isto é, manifesta-se à percepção sob a forma de um órgão.13 — Mas, desde que intervém este auxiliar ou μηχανή, o mundo como representação surge de repente com todas as suas formas de objeto e de sujeito, de tempo, de espaço, de pluralidade e de causalidade. O mundo manifesta-se então sob a sua segunda face. Até aqui ele era unicamente *vontade,* agora é também *representação,* objeto do sujeito que conhece. A vontade que anteriormente desenvolvia os seus esforços, nas trevas, com uma certeza infalível, chegada a este grau, muniu-se de um guia que lhe era necessário para afastar a desvantagem resultante, para os seus fenômenos mais perfeitos, da sua superabundância e da sua variedade. A certeza, a regularidade impecável com que ela procedia tanto no mundo inorgânico como no reino vegetal, na qualidade de tendência cega, provém de que, no princípio, ela estava agindo sozinha, sem o concurso mas também sem o estorvo que lhe traz um novo mundo completamente diferente, o mundo da representação: ainda que ele reflita a própria essência da vontade, ele tem contudo uma natureza completamente diferente, e intervém agora no encadeamento dos seus fenômenos.

Aqui acaba a infalível certeza da vontade. O animal já está exposto à ilusão, à aparência. Mas apenas tem representações intuitivas; é desprovido de conceitos, de reflexão, acorrentado ao presente, incapaz de prever o futuro.

— Parece, em muitos casos, que este conhecimento desprovido de razão não é suficiente para o fim que persegue e que tem necessidade de um auxiliar, visto que se nos apresenta este fenômeno muito curioso, que a atividade cega da vontade e a que é esclarecida pelo conhecimento se estendem de uma maneira espantosa sobre o domínio uma da outra, revestindo duas formas diferentes de manifestação. A primeira é esta: entre os atos dos animais dirigidos pelo conhecimento intuitivo e pelos motivos que daí derivam, encontramos alguns que são desprovidos destes, que, por

consequência, se realizam com a necessidade de uma vontade que age cegamente. O outro caso, oposto ao primeiro, apresenta-se quando, inversamente, é a luz do conhecimento que penetra no laboratório da vontade cega e ilumina as funções vegetativas do organismo humano: tal é o caso da lucidez magnética.

Enfim, aí onde a vontade chegou ao seu mais alto grau de objetivação, o conhecimento de que os animais são capazes já não chega — conhecimento que eles devem ao entendimento, ao qual os sentidos fornecem os seus dados, e que é por consequência uma simples intuição, completamente voltada para o presente. O homem — essa criatura complicada, de aspecto múltiplo, plástica, eminentemente cheia de necessidades e exposta a inumeráveis lesões — devia, para poder resistir, ser iluminado por um duplo conhecimento: à intuição simples devia vir acrescentar-se, por assim dizer, um poder mais elevado do conhecimento intuitivo, um reflexo deste, em uma palavra, a razão, a faculdade de criar conceitos. Com ela apresenta-se a reflexão, que abarca a visão do futuro e do passado, e, em seguida, a meditação, a precaução, a faculdade de prever, de se conduzir independentemente do presente, enfim, a plena e completa consciência das decisões da vontade enquanto tal. Vimos mais acima que com o simples conhecimento intuitivo já tinha nascido a possibilidade da aparência e da ilusão, e que, por consequência, desaparecia a infalibilidade que antes a vontade tinha, no seu esforço inconsciente e cego. Por consequência, o instinto e as disposições engenhosas, manifestações inconscientes da vontade, que se colocam aliás entre as manifestações acompanhadas de conhecimento, tornavam-se necessários.

Com o aparecimento da razão, esta certeza, esta infalibilidade (que, no outro exemplo, na natureza inorgânica, aparece com um caráter de rigorosa regularidade), desaparece quase inteiramente; o instinto desaparece completamente; a deliberação que deve tomar o lugar de tudo produz (como se viu no primeiro livro) a hesitação e a incerteza: o erro torna-se possível, e, em muitos casos, impede a objetivação adequada da vontade através dos atos, visto que, ainda que a vontade tenha já tomado no caráter uma direção determinada e invariável, segundo a qual ela própria se manifesta de um modo infalível por ocasião dos motivos, no entanto o erro pode falsear as suas manifestações, motivos ilusórios podem tomar o lugar dos motivos verdadeiros e anulá-los;[14] é, por exemplo, o que acontece quando a superstição sugere motivos imaginários, motivos que levam o homem a

conduzir-se de um modo absolutamente oposto à maneira como a sua vontade se manifestaria em circunstâncias idênticas. Agamenon sacrifica a sua filha; um avarento distribui esmolas por puro egoísmo, na esperança de vê-las um dia centuplicadas; *etc.*

O conhecimento, em geral, tanto racional como puramente intuitivo, procede, pois, da vontade e pertence à essência dos graus mais altos da sua objetivação, como uma pura μηχανή, um meio de conservação do indivíduo e da espécie, tal como um órgão do corpo. Originariamente ligado ao serviço da vontade e ao cumprimento dos seus desígnios, ele permanece quase continuamente pronto a servi-la; é assim em todos os animais e em quase todos os homens. Veremos, contudo, no terceiro livro, como em alguns homens o conhecimento pode subtrair-se desta escravidão, rejeitar este jugo e permanecer puramente ele mesmo, independente de todo alvo voluntário, como puro e claro espelho do mundo: é daí que procede a arte. Enfim, no quarto livro, veremos como esta espécie de conhecimento, quando reage sobre a vontade, pode acarretar o desaparecimento desta, isto é, a resignação que é a meta final, a essência íntima de toda virtude e de toda santidade, e a libertação do mundo.

---

9. O nascimento do ser vivo a partir da matéria não viva.

10. *Crítica do juízo*, parágrafo 75, 2ª e 3ª ed., p. 338.

11. Segundo a edição de Confúcio, *Livro das mutações*, do Yi-Jing.

12. “Visto que se o ódio não existisse no mundo, todas as coisas seriam apenas uma, como diz Empédocles.”

13. Ver na minha obra *Sobre a vontade na natureza*, as p. 54ss e 70-79 da 1ª edição, ou as p. 46ss e 63-72 da 2ª edição.

14. É por isso que os escolásticos diziam muito corretamente: *“Causa finalis movet non secundum suum esse reale, sed secundum esse cognitum”* (“A ação da causa final não depende do que ela tem de ser real, mas da porção do seu ser que é desconhecida”). Ver Suarez, *Disputationis metaphysicae*, disp. 23, seções 7 e 8.

§ 28

Estudamos a grande quantidade e a variedade de fenômenos em que a vontade se objetiva; vimos também a sua luta eterna e implacável. Todavia, na sequência das considerações que apresentamos até aqui, constatamos que a própria vontade, como coisa em si, não está de modo nenhum implicada na sua multiplicidade e diversidade. A variedade das ideias (platônicas), isto é, os graus de objetivação, a multidão dos indivíduos nos quais cada uma delas se manifesta, a luta das formas e da matéria, tudo isso não diz respeito à vontade, mas é apenas uma maneira, um modo como ela se objetiva, e só tem, por conseguinte, uma relação mediata com ela. Por causa desta relação, tudo isto pertence à expressão da sua essência, para a representação.

Tal como uma lanterna mágica mostra numerosas e múltiplas imagens, embora apenas exista uma só e mesma chama para iluminá-las, também, na multiplicidade dos fenômenos que enchem o mundo em que eles se justapõem ou se expulsam reciprocamente como sucessões de acontecimentos, é só a vontade que se manifesta; é dela que todos estes fenômenos constituem a visibilidade, a objetidade, é ela que permanece imutável no meio de todas as variações: só ela é a coisa em si; e todo objeto é manifestação — fenômeno, para falar a linguagem de Kant.

Ainda que, no homem, a vontade enquanto ideia (platônica) encontre a sua objetivação mais nítida e mais perfeita, no entanto, ela sozinha não é suficiente para manifestar a sua essência. A ideia de homem tinha necessidade, para se manifestar em todo o seu valor, de não se exprimir sozinha e desligada, mas devia ser acompanhada da série descendente dos graus através de todas as formas animais, passando pelo reino vegetal até chegar à matéria inorgânica: eles formam um todo e reúnem-se para a objetivação completa da vontade; a ideia de homem os pressupõe, como as flores pressupõem as folhas da árvore, os ramos, o tronco e a raiz: eles formam uma pirâmide da qual o homem é o topo. Além disso, por pouco que se goste das comparações, pode-se dizer que o seu fenômeno

acompanha o do homem de um modo tão necessário como a plena luz se acompanha das gradações de todas as espécies da penumbra através das quais ela passa para se perder na obscuridade. Podemos também chamar-lhes o eco do homem e dizer: o animal e a planta são a quinta e a terceira menores do homem: o reino inorgânico é a sua oitava inferior. Toda a verdade desta última comparação apenas se tornará bem clara para nós depois de, no livro seguinte, termos tentado aprofundar a significação da música. Veremos então como a melodia que se move encadeada pelos tons elevados e ágeis deve, num certo sentido, ser considerada como representando o encadeamento que a reflexão coloca na vida e nas paixões do homem, e como, pelo contrário, os acompanhamentos não encadeados (como o baixo que caminha pesadamente), acompanhamentos que completam necessariamente a harmonia musical, representam o resto da natureza animal e inconsciente. Falaremos disso no seu lugar, quando já não parecer paradoxo. — Mas esta *necessidade interna* da objetidade adequada da vontade, inseparável da série de graus das suas manifestações, encontramo-la ainda no conjunto destas manifestações, expressa por uma *necessidade externa*: é ela que faz com que o homem, para subsistir, tenha necessidade dos animais, e estes, por séries graduais, tenham necessidade uns dos outros, depois também das plantas, que por sua vez têm necessidade do solo, da água, dos elementos químicos e das suas combinações, do planeta, do sol, da rotação e do movimento da terra em volta deste, da obliquidade da elíptica *etc. etc.* — No fundo, a razão disto é que a vontade deve alimentar-se dela mesma, visto que fora dela não existe nada, e ela é uma vontade esfomeada. Daí essa ansiedade e esse sofrimento que a caracterizam.

Assim, o conhecimento da unidade da vontade como coisa em si, na variedade e na multiplicidade infinita dos fenômenos, sozinho, dá-nos a verdadeira explicação dessa analogia maravilhosa, e que não se pode desconhecer, entre todas as produções da natureza, dessa semelhança de família que faz com que sejam consideradas como variações de um mesmo tema que não é dado. Do mesmo modo, através do conhecimento claro e profundo desta harmonia, deste encadeamento essencial de todas as partes que constituem o mundo, desta necessidade da sua gradação que examinamos antes, abre-se-nos uma verdadeira e bastante clara visão sobre a natureza íntima e a significação da inegável finalidade de todos os

produtos naturais orgânicos, finalidade que admitimos *a priori* neste estudo e nesta análise.

Esta adaptação final oferece um duplo caráter: por um lado, ela é íntima, isto é, é uma disposição de todas as partes de um organismo particular, feita de maneira que daí resulte a comodidade desse organismo e do seu gênero e apareça, por consequência, como o objetivo dessa disposição. Por outro lado, esta adaptação é exterior, isto é, ela é uma relação da natureza inorgânica com a natureza orgânica em geral, ou também de algumas partes da natureza entre si, que torna possível a conservação do conjunto da natureza orgânica, ou de algumas espécies particulares. Deste modo concluímos que esta relação é um meio para atingir esse fim.

A finalidade interior liga-se ao nosso estudo precedente da seguinte maneira. Uma vez que, segundo o que foi dito, toda a variedade das formas na natureza e a multiplicidade dos indivíduos não diz respeito em nada à vontade, mas apenas à sua objetidade e à forma desta última, daí resulta necessariamente que ela é indivisível e subsiste integralmente em cada fenômeno, embora os graus da sua objetivação, as ideias (platônicas) sejam muito variados. Podemos, para facilitar a compreensão, considerar estas diferentes ideias como atos isolados e simples em si da vontade, nos quais a sua essência se manifesta mais ou menos; mas os indivíduos são por sua vez manifestações das ideias e, por conseguinte, destes atos, no tempo, no espaço e na multiplicidade. — Tal ato (ou tal ideia) conserva, portanto, nos graus mais baixos da sua objetidade, a sua unidade, mesmo no fenômeno; enquanto que nos graus mais elevados tem necessidade, para se manifestar, de toda uma série de estados e de desenvolvimentos no tempo, que só no seu conjunto constituem a expressão da sua essência. É assim, por exemplo, que a ideia que se manifesta numa força natural qualquer tem sempre apenas uma manifestação simples, ainda que essa manifestação possa variar segundo a natureza das relações externas; sem isso não se poderia provar nem mesmo a sua identidade, visto que apenas se pode fazê-lo por eliminação da variedade que resulta unicamente de relações externas. Assim, o cristal só tem uma manifestação de existência, que é a sua cristalização, e esta, por sua vez, encontra a sua expressão completamente perfeita e acabada nesta forma endurecida, cadáver dessa vida momentânea. Já a planta não exprime de uma só vez e através de uma manifestação

simples a ideia de que ela é o fenômeno, mas através de uma sucessão de desenvolvimentos orgânicos no tempo.

O animal não só desenvolve do mesmo modo o seu organismo numa sucessão muitas vezes bastante variada de estados (metamorfoses), mas essa mesma forma, embora sendo já objetidade da vontade nesse grau, não é, no entanto, suficiente para dar uma expressão completa da sua ideia; esta realiza-se muitas vezes melhor nas ações do animal em que o seu caráter empírico, que é o mesmo em toda a espécie, se exprime e dá pela primeira vez a manifestação completa da ideia: o que pressupõe um organismo determinado, dado como base. No homem, cada indivíduo já tem o seu caráter empírico particular (como veremos no quarto livro) até a supressão completa do caráter específico, pela aniquilação de toda vontade.

Aquilo que, pelo desenvolvimento necessário no tempo, e também pelo fracionamento em ações isoladas, é reconhecido como caráter empírico constitui, abstração feita dessa forma temporal do fenômeno, o *caráter inteligível*, segundo a expressão de Kant, que, fazendo sobressair esta distinção estabelecendo a relação entre a liberdade e a necessidade, isto é, entre a vontade como coisa em si e a sua manifestação no tempo, mostra, de um modo notavelmente superior, a utilidade imortal do seu mérito.15 O caráter inteligível coincide, portanto, com a ideia, ou mais particularmente com o ato primitivo de vontade que *se manifesta na ideia*: deste modo, não só o caráter empírico de cada homem mas também o de cada espécie de animais e de plantas, mesmo o de toda força primitiva inorgânica, pode ser encarado como a manifestação de um caráter inteligível, isto é, de um ato de vontade indivisível que existe fora do tempo. — É preciso assinalar ocasionalmente a ingenuidade com que, pela sua simples forma, cada planta exprime e patenteia todo o seu caráter, manifesta todo o seu ser e todo o seu querer; é por isso que as fisionomias das plantas são tão interessantes. O animal, pelo contrário, já exige, se queremos conhecê-lo segundo a sua ideia, ser estudado nos seus atos e nos seus costumes; quanto ao homem, é preciso sondá-lo e arrancar-lhe o seu segredo, visto que a razão o torna altamente capaz de dissimulação. O animal é tão superior em ingenuidade ao homem como a planta o é em relação ao animal. No animal, vemos, de certo modo, a vontade de viver mais a descoberto do que no homem; no homem, com efeito, o conhecimento que a disfarça está tão desenvolvido, a faculdade de fingir a dissimula tão bem, que a sua verdadeira essência só se pode mostrar às claras por acaso e por momentos. Nas plantas ela mostra-se

completamente a nu, mas também de uma maneira bem menos intensa, como um simples e cego impulso em direção ao ser, desprovido de objetivo e de fim. A planta, com efeito, manifesta todo o seu ser à primeira vista: o seu pudor não sofre nada com o fato de que os seus órgãos genitais, que em todos os animais ocupam o lugar mais escondido, se deixem ver livremente no seu cume Esta inocência das plantas vem do fato de elas serem privadas de conhecimento: não é no querer, é no querer acompanhado de conhecimento que consiste a falta. Cada planta revela ao primeiro olhar o seu país, o seu clima e a natureza do solo onde nasceu. Deste modo, basta um pouco de exercício para reconhecer facilmente se uma planta exótica pertence à zona tropical ou à zona temperada, se ela cresce na água, em maciços, nas montanhas ou na charneca. Além disso, cada planta indica ainda a vontade particular da sua espécie e faz confidências que não se podem exprimir em outra língua.

Voltemos agora à questão e apliquemos o que dissemos ao estudo teleológico dos organismos, na medida em que este estudo diz respeito à sua finalidade interna. Se na natureza inorgânica a ideia que se deve considerar em todo lado como um ato de vontade único, só se manifesta num fenômeno igualmente único e sempre idêntico, e se, por consequência, se pode dizer que aqui o caráter empírico participa imediatamente da unidade do caráter inteligível, que ambos, de algum modo se confundem, o que faz com que nenhuma finalidade interior se possa mostrar na natureza inorgânica; se, pelo contrário, graças à série de desenvolvimentos sucessivos, condicionados nos organismos pela multiplicidade das diferentes partes justapostas entre si, cada organismo exprime a sua ideia; se, em resumo, a soma dos fenômenos do caráter empírico é antes de tudo, em todos os organismos, uma manifestação total do caráter inteligível, apesar de tudo, a justaposição necessária das partes e a sucessão dos desenvolvimentos não impedem nada a unidade da ideia que se manifesta, nem do ato de vontade que se revela; esta unidade encontra, pelo contrário, a sua expressão na relação e no encadeamento necessário das partes e nos seus desenvolvimentos respectivos, segundo a lei da causalidade. Visto que é a vontade única e indivisível, isto é, uma vontade perfeitamente de acordo consigo mesma que se manifesta tanto no conjunto da ideia como num só ato, segue-se que o seu fenômeno, ainda que se divida em partes e em modalidades diferentes, não denota menos a sua unidade pelo acordo constante dessas modalidades e destas partes: isso acontece graças a uma

relação e uma dependência necessárias de todas as partes entre si; graças a esta relação, a unidade da ideia fica restabelecida mesmo no fenômeno. Vemos, portanto, que as diferentes partes e funções do organismo servem reciprocamente de meios e de fins umas das outras, mas que, no entanto, o próprio organismo é o seu fim comum e último. Por conseguinte, se, por um lado, a ideia, que em si é simples, se dispersa numa multidão de partes e de estados orgânicos; se, por outro lado, a unidade da ideia se restabelece por meio da ligação necessária de todas as partes e de todas as funções, ligação que resulta das relações recíprocas de causa e efeito, isto é, de meio e fim, que existe entre elas, isso não pertence de modo nenhum, como propriedade particular, à essência da vontade que se manifesta, considerada como vontade; isso não pertence, de modo nenhum, à coisa em si, mas apenas ao seu fenômeno submetido ao espaço, ao tempo e à causalidade, isto é, a simples expressões do princípio da razão, à forma do fenômeno. O desmembramento e a reconstituição da ideia essencialmente una pertencem ao mundo considerado como representação, não ao mundo considerado como vontade. Esta dupla operação resulta da modalidade em que a vontade, nesse grau da sua objetidade, se torna objeto, isto é, representação. Quem quer que tenha penetrado no sentido desta exposição talvez um pouco árdua adquiriu uma compreensão verdadeiramente exata desta doutrina de Kant, isto é, que tanto a finalidade do mundo orgânico como também a regularidade do mundo inorgânico são introduzidas na natureza pelo nosso entendimento, por conseguinte pertencem, tanto uma como a outra, apenas ao fenômeno, de modo nenhum à coisa em si. A admiração que constatamos há pouco, admiração causada em nós pela regularidade infalível e constante da natureza inorgânica, é na realidade idêntica à que nos inspira a finalidade da natureza orgânica, visto que, em ambos os casos, o que nos espanta é ver a unidade primordial da ideia que, por causa das necessidades da representação, tinha revestido a forma da pluralidade e da diversidade.16

Segundo a divisão que estabelecemos mais acima, passemos àquilo que diz respeito à segunda espécie de finalidade, ou finalidade externa, que se manifesta, não na economia interna dos organismos, mas no auxílio, no apoio exterior que eles tiram da natureza inorgânica ou que emprestam uns aos outros; esta finalidade encontra igualmente a sua aplicação geral na exposição que fizemos mais acima, visto que o mundo inteiro, com todos os seus fenômenos, é a objetividade da vontade única e indivisível; ele é a

ideia que se comporta diante das outras ideias como a harmonia em relação às vozes isoladas: por conseguinte, esta unidade da vontade deve manifestar-se igualmente no acordo de todos os seus fenômenos entre si. Mas podemos tornar esta exposição sumária bem mais clara ainda, se observarmos mais de perto as manifestações dessa finalidade exterior, desse acordo das diferentes partes da natureza; esta exposição servirá para tornar a precedente ainda mais luminosa. O melhor método para fazer este estudo é considerar a analogia seguinte.

O caráter de cada homem, na medida em que é individual e não se reduz inteiramente ao da espécie, pode ser visto como uma ideia particular, correspondendo a um ato particular de objetivação da vontade. Este ato seria então ele mesmo o seu caráter inteligível, e o fenômeno deste último seria o caráter empírico. O caráter empírico é completamente determinado pelo caráter inteligível, o qual é vontade, vontade sem fundamento, isto é, vontade subtraída como coisa em si ao princípio da razão, que é a forma do fenômeno. O caráter empírico deve, no curso da existência, apresentar o reflexo do caráter inteligível, e ele não pode comportar-se de modo diferente daquele que lhe exige a natureza deste último. Contudo, esta determinação apenas se estende ao que ele tem de essencial, não ao que ele tem de acidental na existência assim regulada. Esta parte acidental depende da determinação exterior dos acontecimentos e das ações; estes são a matéria que o caráter empírico reveste para se manifestar; são determinados pelas circunstâncias exteriores que fornecem os motivos, sobre os quais o caráter reage de acordo com a sua natureza; ora, como eles podem ser muito diversos, segue-se que é segundo a sua influência que se regula a forma exterior da manifestação do caráter empírico, isto é, a aparência precisa que uma existência toma na sequência dos fatos ou na história. Esta aparência é suscetível de numerosas variedades, embora a parte essencial do fenômeno — isto é, o seu conteúdo — permaneça a mesma. Assim, por exemplo, saber se é um jogo de cartas marcadas é uma questão que não interessa de modo nenhum à essência; pelo contrário, a de saber se a pessoa trapaceia ou se joga honestamente diz respeito à essência: esta depende do caráter inteligível, aquela da influência exterior. Do mesmo modo que um tema único pode apresentar-se sob mil variações diferentes, também um caráter único se manifesta em mil existências muito diversas. Mas, por muito variada que possa ser a influência exterior, o caráter empírico que se manifesta numa existência não deve, de qualquer modo que ele se

comporte, objetivar menos exatamente o caráter inteligível, conformando a sua objetivação à matéria dada, isto é, às circunstâncias efetivas.

Devemos admitir qualquer coisa análoga a esta influência dos objetos exteriores sobre o curso da vida (determinada quanto à sua essência pelo caráter), se queremos conceber de que maneira a vontade, no seu ato primitivo de objetivação, determina as diferentes ideias em que ela se objetiva, isto é, as diferentes figuras das criaturas de toda espécie entre as quais ela reparte a sua objetivação e que, por esse fato, devem ter necessariamente, no seu fenômeno, relações recíprocas. Devemos admitir que entre todos esses fenômenos de uma vontade única se produziu uma adaptação, um acordo geral e recíproco; apesar de tudo, não é preciso introduzir aqui, como vamos ver em breve mais claramente, nenhuma determinação de tempo, visto que a ideia reside fora do tempo. Por consequência, cada fenômeno teve que se adaptar às circunstâncias em que se manifesta, e reciprocamente as circunstâncias aos fenômenos, ainda que os fenômenos ocupem no tempo um lugar muito mais recente; em toda parte constatamos este *consensus naturae*.

Eis por que motivo cada planta é apropriada para o seu solo e para o seu clima, cada animal para o seu elemento e para a presa da qual se alimenta; o animal está também, numa certa medida, protegido de um modo ou de outro dos seus inimigos naturais: o olho está acomodado à luz e à sua refrangibilidade, o pulmão e o sangue à atmosfera, a bexiga natatória à água, a visão da foca à água e ao ar, as células contentoras de água do estômago do camelo à secura dos desertos africanos, a vela do navegante ao vento que deve empurrar a sua pequena barca, e assim sucessivamente, até os exemplos mais especiais e mais espantosos da finalidade exterior.[17] Mas, em tudo isto, é necessário abstrair todas as relações de tempo; as relações de tempo, com efeito, apenas dizem respeito ao fenômeno da ideia, de nenhum modo à própria ideia. Por conseguinte, podemos dar a este método de explicação um valor retroativo e admitir não só que cada espécie se acomodou às circunstâncias preexistentes, mas também que as próprias circunstâncias preexistentes tiveram por assim dizer consideração com os seres que viriam um dia, visto que é, na verdade, uma só e única vontade que se objetiva em todo o mundo: ela não conhece o tempo, visto que o tempo, essa expressão do princípio da razão, não tem valor nem para ela nem para a sua objetividade primitiva, as ideias, mas apenas para a modalidade em que as ideias são conhecidas pelos indivíduos, eles próprios

transitórios, no que se refere ao fenômeno das ideias. Além disso, nas presentes considerações sobre a maneira como a objetivação da vontade se fragmenta em diferentes ideias, a ordem de consecução no tempo não tem absolutamente nenhuma importância; suponhamos uma ideia cujo fenômeno, de acordo com o princípio da causalidade que o rege enquanto fenômeno, se apresenta mais cedo na sequência do tempo: esta ideia não tem, por esse fato, nenhuma vantagem sobre aquela cujo fenômeno se apresenta mais tarde; esta última, pelo contrário, é justamente a objetivação mais perfeita da vontade, objetivação à qual as objetivações precedentes tiveram que se adaptar, como ela própria se adapta às precedentes. Assim, o curso dos planetas, a inclinação da elíptica, a rotação da terra, a divisão do continente e do mar, a atmosfera, a luz, o calor e todos os fenômenos análogos, que são, na natureza, o que a base fundamental é na harmonia, conformaram-se com precisão às raças futuras de seres vivos das quais eles deviam ser as relações e os sustentáculos. O solo adapta-se à alimentação das plantas, as plantas à alimentação dos animais, os animais à alimentação do homem, e vice-versa. Todas as partes da natureza se reencontram, visto que é uma só vontade que se manifesta nelas todas e que a sequência do tempo é completamente estranha à sua objetidade primitiva, à única que é adequada,18 ou seja, às ideias. Hoje que as espécies já não têm que nascer, mas apenas subsistir, constatamos ainda aqui e ali esta previdência da natureza que se estende até o futuro e que abstrai, por assim dizer, a sequência do tempo; é uma acomodação daquilo que existe presentemente àquilo que está ainda por vir. É assim que o pássaro constrói um ninho para os filhos que ele não conhece ainda; do mesmo modo o castor ergue uma construção cuja finalidade lhe é desconhecida; a formiga, o hamster, a abelha juntam provisões para o inverno que eles ignoram; a aranha, o formigão preparam, com uma astúcia calculada, armadilhas para uma presa que há de vir que lhes é ainda desconhecida; os insetos depositam os seus ovos nos lugares em que a futura larva encontrará alimento que há de vir. No tempo da floração, a flor fêmea da valisnéria desenrola as espiras da sua haste que a retinham no fundo da água e emerge deste modo à superfície, precisamente no mesmo momento em que a flor macho se arranca da curta haste sobre a qual crescia no fundo da água e, com o sacrifício da sua vida, atinge desse modo a superfície; uma vez que aí chegou, flutua em volta da flor fêmea e procura-a; esta, após a fecundação, graças a uma nova contração das suas espiras, volta para as profundezas onde o fruto vai se

formar. É preciso ainda citar a larva do escaravelho macho, que, quando fura o seu buraco na madeira para a sua metamorfose, o faz com o dobro do que o faz a larva fêmea, a fim de ter lugar para as antenas que hão de vir. O instinto dos animais é, em suma, o melhor exemplo para esclarecer a teleologia do resto da natureza. Com efeito, passa-se com o instinto o mesmo que com toda a produção no seio da natureza; é uma ação que parece dirigida para um fim e que é completamente despojada de intenção, visto que, na teleologia da natureza, tanto exterior como interior, o que concebemos como meio e fim é em todo lado apenas uma manifestação, situada no tempo e no espaço e apropriada à nossa maneira de conhecer, manifestação da unidade da vontade, de acordo com ela mesma nestes limites.

Mas, por vezes, esta adaptação recíproca, esta conformação dos fenômenos uns com os outros, conformação que procede da unidade da vontade, não conseguem fazer desaparecer o conflito de que falávamos há pouco, que se traduz por uma luta geral na natureza e que está ligado à essência da vontade. A harmonia só se estende nos limites em que ela é necessária para a existência e subsistência do mundo e das criaturas, que, sem harmonia, teriam já acabado há muito tempo. Eis por que motivo esta harmonia se limita a garantir a conservação e as condições gerais de existência à espécie, não ao indivíduo. Portanto, se, graças à harmonia e à adaptação, as espécies no mundo orgânico, as forças gerais da natureza no mundo inorgânico coexistem umas com as outras e mesmo se apoiam mutuamente, em compensação a luta íntima da vontade que se objetiva em todas estas ideias traduz-se na guerra até a morte — guerra sem tréguas — que os indivíduos dessas espécies fazem e no conflito eterno e recíproco dos fenômenos das forças naturais; já indicamos, aliás, este ponto. O teatro e a parada desta luta é a matéria cuja posse eles disputam; é o tempo e o espaço, que, reunidos na forma e na causalidade, constituem realmente esta matéria, como vimos no primeiro livro.

---

15. Ver *Crítica da razão pura*: “Solução das ideias cosmológicas sobre a totalidade da derivação dos acontecimentos cósmicos”, p. 560-586 da 5ª ed. e p. 532ss da 1ª ed., e *Crítica da razão prática*, 4ª ed., p. 169-179; ed.

Rosenkranz, p. 224ss. Comparar com a minha dissertação *Sobre o princípio da razão*, *§* 43.

16. Comparar com a *Vontade na natureza* no fim do parágrafo "Anatomia comparada".

17. Ver a *Vontade na natureza*, parágrafo intitulado "Anatomia comparada".

18. Esta expressão será definida no livro seguinte.

§ 29

Termino aqui esta segunda grande divisão do meu trabalho; espero ter conseguido — pelo menos tanto quanto é possível, quando se exprime pela primeira vez um pensamento novo, que por consequência não está ainda completamente desembaraçado dos traços pessoais do seu primeiro autor — espero, dizia, ter conseguido provar de uma maneira certa que este mundo em que vivemos e existimos é, ao mesmo tempo e em todo o seu ser, em todo lado vontade, em todo lado representação; que a representação como tal pressupõe já uma forma, a do objeto e do sujeito, e que, por conseguinte, ela é relativa; que, enfim, se nos perguntarmos o que subsiste, abstração feita desta forma e de todas aquelas que lhe estão subordinadas e que são expressas pelo princípio da razão, esse resíduo, considerado como diferente em todos os aspectos (*toto genere*) da representação, só pode ser a vontade, isto é, a coisa em si propriamente dita. Cada um tem consciência de que ele mesmo é essa vontade, vontade constitutiva do ser íntimo do mundo; cada um, também, tem consciência de que ele próprio é o sujeito que conhece, de que o mundo inteiro é a representação; este mundo tem portanto existência apenas em relação à consciência, que é o seu suporte necessário. Assim, sob esta dupla relação, cada um é ele próprio o mundo inteiro, o microcosmo; cada um encontra as duas faces do mundo completas e inteiras em si. E aquilo que cada um reconhece como a sua própria essência também esgota a essência do mundo inteiro, do macrocosmo; assim, o mundo é como o indivíduo, em toda parte vontade, em toda parte representação, e, fora destes dois elementos, não permanece nenhum resíduo. Vemos assim que a filosofia de Tales que estuda o macrocosmo se confunde com a de Sócrates que estuda o microcosmo: os seus dois assuntos, com efeito, encontram-se reduzidos à identidade. — As teorias expostas nos dois primeiros livros ganharão, assim, em precisão e solidez nos dois livros seguintes; além disso, muitas das questões que as nossas considerações precedentes, mais ou menos claramente, levantaram encontrarão aí, espero, uma resposta satisfatória.

Existe, contudo, uma dessas questões que devemos ainda examinar à parte, visto que ela não se coloca a não ser que se tenha entrado bem no espírito da nossa precedente exposição; aliás, ela pode servir para esclarecê-la.

Ei-la: — Toda vontade é a vontade de qualquer coisa; ela tem um objeto, um alvo para o seu esforço: o que é que quer então esta vontade que nos é dada como a essência do mundo em si, e para que é que ela tende? — Esta questão, como muitas outras, assenta na confusão entre o ser em si e o fenômeno: o fenômeno está submetido ao princípio da razão de que a lei da causalidade é uma forma; não se passa o mesmo com o ser em si. Apenas se pode dar sempre uma razão dos fenômenos como tais, e das coisas isoladas: a vontade passa sem isso, assim como a ideia em que ela se objetiva de uma maneira adequada. Considerem um movimento isolado, ou, mais geralmente, uma modificação física: podem procurar-lhe a causa, ou seja, um estado que tenha tornado essa modificação necessária; já não o podem fazer caso se trate da força natural que operava nesse fenômeno e em todos aqueles que se lhe assemelham. É um verdadeiro contrassenso, que resulta de um defeito de reflexão, perguntar a causa da gravidade, da eletricidade *etc.* Caso se mostrasse que a gravidade e a eletricidade não são forças naturais irredutíveis e simples, mas apenas formas fenomenais de uma outra força conhecida e mais geral, poder-se-ia perguntar por que é que essa força se traduz aqui pela gravidade, ali pela eletricidade. Esta análise foi exposta detalhadamente mais acima. O ato isolado de um indivíduo consciente (que é ele mesmo apenas um fenômeno da vontade, coisa em si) necessita de um motivo, e não se produziria sem isso. Mas, do mesmo modo que a causa material determina apenas o tempo, o lugar e a matéria onde se manifestará tal ou tal força física, também o motivo apenas determina, no ato voluntário de um sujeito consciente, o tempo, o lugar e as circunstâncias, diferentes para cada ato. Ele não determina o próprio fato que esse ser quer, seja em geral, seja nesse caso particular. Isso é uma manifestação do seu caráter inteligível: este é a própria vontade, a coisa em si; não existe causa, estando fora do domínio em que reina o princípio da razão. Assim, o homem tem sempre uma finalidade e motivos que regulam as suas ações: pode sempre dar conta da sua conduta em cada caso. Mas perguntem-lhe por que é que ele quer, ou por que é que ele quer ser, de uma maneira geral: não saberá o que responder, a questão lhe parecerá mesmo absurda. Mostrará com isso que tem consciência de ser apenas vontade, que vê que as suas volições se

compreendem por si mesmas, e só tem necessidade da determinação especial dos motivos para as suas ações particulares, e para o momento em que elas têm lugar.

A ausência de qualquer finalidade e de qualquer limite é, com efeito, essencial à vontade em si, que é um esforço sem fim. Já tocamos anteriormente na questão, ao falar da força centrífuga: o fato manifesta-se também, sob a sua forma mais simples, no mais baixo grau de objetidade da vontade, na gravidade; vê-se aí nitidamente o esforço contínuo, junto à impossibilidade de atingir o objetivo. Suponhamos que, como ela tende para isso, toda a matéria existente forma apenas uma massa: no seu interior, a gravidade que tenderia para o centro continuaria a lutar contra a impenetrabilidade, sob a forma de rigidez ou elasticidade. O esforço da matéria só pode ser contínuo, ele nunca pode ser realizado nem satisfeito. É o que ele tem em comum com todas as forças que são manifestações da vontade: a finalidade que ela atinge é sempre apenas o ponto de partida de uma nova corrida, e isso até o infinito. A planta, que é uma destas manifestações, desenvolve-se e forma, a partir do bulbo primitivo, a haste, as folhas, as flores, os frutos: mas o fruto é ele próprio origem de um novo bulbo, de um novo indivíduo, que recomeça a percorrer o velho caminho, e isso eternamente. Passa-se o mesmo com o curso da vida nos animais: a procriação é o seu mais alto ponto; cumprido esse ato, a vida do primeiro indivíduo extingue-se mais ou menos depressa, enquanto que uma outra assegura à natureza a conservação da espécie, e recomeça o mesmo fenômeno. A renovação contínua da matéria em cada organismo é ainda uma simples manifestação deste esforço e deste movimento perpétuos; os fisiologistas hoje em dia veem nisso apenas uma renovação necessária da matéria gasta pelo movimento: o gasto possível da máquina não poderia equivaler à entrega constante do alimento; um eterno devir, um escoamento sem fim, eis o que caracteriza as manifestações da vontade. Passa-se o mesmo com os esforços e os desejos do homem: a sua realização, finalidade suprema da vontade, brilha na nossa frente; mas, uma vez atingidos, já não são os mesmos; esquecem-se, tornam-se velharias, e, quer se esconda ou não, acaba-se sempre pondo-os de lado, como ilusões desaparecidas. Bastante feliz aquele que guarda ainda um desejo e uma aspiração: ele poderá continuar essa passagem eterna do desejo à sua realização, e dessa realização a um novo desejo; quando essa passagem é rápida, é a felicidade; é a dor se ela é lenta. Mas pelo menos não é essa imobilidade que produz

um aborrecimento horroroso e paralisante, um desejo surdo sem objeto determinado, uma languidez mortal. — Em resumo, a vontade sabe sempre, quando a consciência a ilumina, o que quer em tal momento e em tal lugar; o que ela quer em geral, ela nunca o sabe. Todo ato particular tem uma finalidade; a própria vontade não a tem; como todos os fenômenos naturais isolados, a sua aparição em tal lugar, em tal momento, é determinada por uma causa que lhe dá fundamento; mas a força mais geral que se manifesta nesse fenômeno não tem ela própria causa, visto que ela é apenas um grau das manifestações da coisa em si, da vontade que escapa ao princípio da razão. A única consciência geral de si mesma que a vontade tem é a representação total, o conjunto do mundo que ela percebe: ele é a sua objetidade, a sua manifestação e o seu espelho; e o que ele exprime sob este aspecto será o objeto das nossas considerações ulteriores.

LIVRO TERCEIRO

O mundo como representação
Segundo ponto de vista

A REPRESENTAÇÃO CONSIDERADA INDEPENDENTEMENTE
DO PRINCÍPIO DA RAZÃO
A IDEIA PLATÔNICA: O OBJETO DA ARTE

Τί τὸ ὂν μὲν ἀεί, γένεσιν δὲ οὐκ ἔχον;
καὶ τί τὸ γιγνόμενον μὲν καὶ ἀπολλύμενον,
ὄντως δὲ οὐδέποτε ὄν;

[O que é o ser eterno, que nunca nasce?
Como é aquele que nasce sempre
e que nunca existiu?]
□□□□□□
Timeu, 27 D

§ 30

Depois de, no primeiro livro, ter estudado o mundo como simples *representação*, de objeto para um sujeito, consideramo-lo, no segundo livro, sob um outro aspecto: descobrimos que esse ponto de vista é o da *vontade*; ora, a vontade manifesta-se unicamente como aquilo que constitui o mundo, abstraindo da representação; foi então que, segundo esta noção, demos ao mundo, considerado como representação, o seguinte nome, que corresponde tanto ao seu conjunto como às suas partes: *a objetidade da vontade*, que significa: a vontade tornada objeto, isto é, representação. Recordemos ainda isto: tal objetivação da vontade é suscetível de numerosos mas bem definidos graus, que são a medida da nitidez e da perfeição crescentes com que a essência da vontade se traduz na representação, em outras palavras, se apresenta como objeto. Nestes graus, já anteriormente reconhecemos as ideias de Platão, na medida em que eles são precisamente espécies definidas, as formas e as propriedades originais e imutáveis de todos os corpos naturais, tanto inorgânicos como orgânicos, ou ainda as forças gerais que se manifestam segundo as leis da natureza. Todas estas ideias se manifestam numa infinidade de indivíduos, de existências particulares, para as quais elas são o que o modelo é para a cópia. Esta pluralidade de indivíduos só é inteligível em virtude do tempo e do espaço; o seu nascimento e a sua desaparição só são inteligíveis pela causalidade; ora, em todas estas formas reconhecemos apenas os diferentes pontos de vista do princípio da razão, que é o último princípio de toda limitação e de toda individuação, a forma geral da representação tal como ela cai sob a consciência do indivíduo enquanto indivíduo. A ideia, pelo contrário, não se submete a este princípio; além disso, ela é tão estranha à pluralidade como à mudança. Enquanto os indivíduos, os inumeráveis indivíduos, em que ela se manifesta estão irrevogavelmente submetidos ao devir e à morte, ela permanece inalterável, única e idêntica: o princípio da razão não tem valor para ela. Contudo, na medida em que o sujeito exerce a sua faculdade de conhecer como indivíduo, esse princípio é para ele a forma diretriz de todo

conhecimento; segue-se que as ideias são completamente estranhas à esfera de conhecimento do sujeito considerado como indivíduo. Além disso, a condição necessária para que as ideias se tornem objeto de conhecimento é a supressão da individualidade no sujeito que conhece. São os detalhes, desenvolvimentos e explicações necessárias referentes a este ponto que nos vão ocupar no que se segue.

§ 31

Antes de mais nada, façamos uma reflexão essencial. Eis, primeiro, um ponto que espero ter chegado a demonstrar no livro precedente: é, na filosofia de Kant, uma noção chamada a coisa em si, noção obscura e paradoxal, que foi considerada, sobretudo por causa da maneira como Kant a introduziu (isto é, concluindo do efeito para a causa), como o ponto difícil, o lado fraco da sua filosofia: ora, esta coisa em si, desde o momento que lá se chega pelo caminho completamente diferente que tomamos, não é outra coisa senão a vontade tomada na esfera alargada e precisa, em que, pelo método indicado, circunscrevemos esse conceito. Espero, além disso, que não se hesitará mais, depois do que foi dito, em reconhecer, nos graus determinados da objetivação desta vontade que forma a existência em si do mundo, o que Platão chamava as ideias eternas, ou ainda as forças imutáveis (εἴδη), essas ideias que, reconhecidas como o dogma capital, mas também o mais obscuro e mais paradoxal da sua doutrina, foram, durante muitos séculos, o objeto da reflexão, da controvérsia, da troça e do respeito de uma multidão de espíritos diferentes.

Eis, portanto, a vontade identificada para nós com a coisa em si; a ideia, aliás, não é mais do que a objetidade imediata desta vontade, objetidade realizada num grau determinado; segue-se que a coisa em si de Kant e a ideia de Platão, esses dois grandes e obscuros paradoxos dos dois maiores filósofos do Ocidente, são não idênticas mas ligadas por um estreito parentesco; elas diferem uma da outra apenas por um único traço. Esses dois grandes paradoxos são mesmo o melhor dos comentários um para o outro; isso deve-se precisamente ao fato de que, apesar de todo o acordo profundo e do parentesco que os une, por causa da extrema diferença que separa as individualidades respectivas dos seus autores, eles diferiram ao máximo na sua expressão: são como dois caminhos completamente separados que conduziriam à mesma meta. — Isto explica-se claramente em poucas palavras.

Eis em essência o que diz Kant:

O espaço, o tempo, a causalidade não são determinações da coisa em si; eles pertencem apenas ao seu fenômeno, atendendo a que eles são apenas formas do nosso conhecimento. Mas, visto que toda pluralidade, todo começo e todo fim só são possíveis através do tempo, do espaço e da causalidade, segue-se que a pluralidade, o começo, o fim se ligam ao fenômeno, não à coisa em si. Ora, sendo o nosso conhecimento condicionado por estas formas, toda experiência é apenas o conhecimento do fenômeno, de modo algum o da coisa em si; também não se podem aplicar legitimamente as leis à coisa em si. Esta crítica estende-se ao nosso próprio eu: só o apreendemos no seu fenômeno, de modo algum na realidade que ele pode constituir em si.

Eis o sentido e o resumo da doutrina de Kant, sob o ponto de vista importante que estamos examinando.

Platão, por seu lado, nos diz:

As coisas deste mundo, tais como os nossos sentidos as percebem, não têm nenhum ser real: elas tornam-se sempre, não são nunca, elas têm apenas um ser relativo, elas só existem nas e pelas suas relações recíprocas; de igual modo pode-se justamente denominar todo o seu ser um não ser. Por conseguinte, elas não são de modo nenhum o objeto de um conhecimento propriamente dito $(\grave{\epsilon}\pi\iota\sigma\tau\acute{\eta}\mu\eta)$ visto que só nos é dado conhecer no verdadeiro sentido da palavra o que é em si e para si e permanece sempre idêntico, enquanto que as coisas sensíveis são apenas o objeto de uma opinião ocasionada pela sensação $(\delta\acute{o}\xi\alpha\ \mu\epsilon\tau\grave{}\ \alpha\acute{\iota}\sigma\theta\acute{\eta}\sigma\epsilon\omega\varsigma\ \grave{\alpha}\lambda\acute{o}\gamma o\upsilon)$. Enquanto nos fecharmos exclusivamente na percepção sensível, assemelhar-nos-emos a homens sentados numa caverna obscura, acorrentados tão apertadamente que não podem voltar a cabeça; eles não veem nada, mas percebem apenas, sobre a parede que lhes fica em frente, ao clarão de um fogo que arde atrás deles, as sombras das coisas reais que são passadas entre eles e o fogo; aliás, eles não se veem a si mesmos a não ser sob a forma de sombras que se projetam sobre a parede. A sua sabedoria consiste apenas em predizer, segundo a experiência, a ordem por que se sucedem as sombras. Mas a única coisa a que se pode dar o nome de ser verdadeiro, porque ela existe sempre, não se torna nem passa nunca,

> são os objetos reais que essas sombras refletem; esses objetos reais representam as ideias eternas, as formas primordiais de todas as coisas. Elas não admitem de modo nenhum a pluralidade: cada uma delas, segundo a sua essência, é a única da sua espécie, atendendo a que ela é ela mesma o modelo de que todas as coisas, particulares e passageiras, são apenas a cópia ou a sombra. Elas também não possuem nem começo nem fim, visto que elas possuem verdadeiramente o ser; elas não se tornam nem passam como as suas cópias efêmeras. Estas duas características negativas induzem-nos necessariamente a supor que o tempo, o espaço e a causalidade não têm, sob o ponto de vista das ideias, nenhuma significação, nenhum valor e que não existem de modo nenhum nelas... São portanto apenas as ideias que podem ser o objeto de um conhecimento adequado, visto que o objeto de tal conhecimento só pode ser aquilo que existe em todo o tempo e sob qualquer ponto de vista (isto é, em si), e não o que existe ou não existe conforme o ponto de vista por que se considere.

Esta é a doutrina de Platão. É evidente, sem levar mais longe a demonstração, que o sentido profundo das duas doutrinas é exatamente o mesmo: ambas consideram o mundo sensível como uma aparência que em si não tem valor e só tem significação, realidade escondida, em virtude daquilo que se exprime através dele (as ideias, para Platão, a coisa em si para Kant); aliás, esta realidade assim expressa, a única realidade, não tem, segundo as duas doutrinas, nada de comum com as formas da experiência fenomenal, mesmo as mais gerais e mais essenciais. Kant, para se desenvencilhar destas formas, reduziu-as explicitamente a termos abstratos e destacou francamente da coisa em si o tempo, o espaço, a causalidade, considerando-as apenas simples formas da experiência fenomenal. Platão, pelo contrário, não desenvolveu de modo nenhum a doutrina até a sua última expressão; ele só abstrai implicitamente estas formas das ideias quando recusa às ideias aquilo que é possível apenas através dessas formas, isto é: a pluralidade no seio de uma mesma espécie, o começo e o fim. Embora seja supérfluo, quero tornar patente através de um exemplo esta notável e importante concordância. Suponhamos um animal cheio de vida e atividade. Platão vai dizer:

Este animal não tem nenhuma existência verdadeira, mas apenas uma existência aparente; é um devir perpétuo, um ser relativo, que pode chamar-se indiferentemente ser ou não ser. Real é só a ideia de que este animal é uma cópia; real é só o animal que existe em si mesmo (αὐτὸ τὸ θηρίον), que não depende de nada para ser, mas que é em si e para si (καθ' ἑαυτό, ἀεὶ ὡσαύτως), que não se torna, que não acaba, mas que é sempre idêntico a si mesmo (ἀεὶ ὄν, καὶ μηδέποτε οὔτε γιγνόμενον, οὔτε ἀπολλύμενον).

A partir do momento em que, neste animal, distinguimos a ideia, é completamente indiferente, é desnecessário perguntarmo-nos se temos diante dos olhos este mesmo animal ou o seu antepassado que viveu mil anos atrás, mesmo se ele se encontra aqui ou numa terra longínqua, se se apresenta de tal ou tal modo, em tal ou tal atitude, em tal ou tal das suas ações; se, enfim, ele é tal indivíduo da sua espécie ou outro qualquer: tudo isto não significa nada e liga-se apenas à aparência; o ser verdadeiro só pertence à ideia do animal, e só esta ideia pode ser objeto de um conhecimento real.

Assim é para Platão. — Eis pouco mais ou menos o que dirá Kant:

Este animal é um fenômeno submetido ao tempo, ao espaço e à causalidade; estas são apenas as condições *a priori* que pertencem à nossa faculdade de conhecer e que tornam possível a experiência; não são determinações da coisa em si. Ora percebemos tal animal num instante determinado, num local dado; nós percebemo-lo enquanto indivíduo pertencente à série da experiência, isto é, à cadeia dos efeitos e das causas, enquanto submetido ao devir e por consequência necessariamente passageiro; ele não é, portanto, uma coisa em si, mas um fenômeno que tem valor apenas sob o ponto de vista do nosso conhecimento. Para o conhecer no que ele pode ser em si, isto é, independentemente das determinações que repousam sobre o tempo, o espaço e a causalidade, precisaríamos de uma faculdade de conhecer diferente da única que possuímos: os sentidos e o entendimento.

Para aproximar melhor ainda a fórmula de Kant e a de Platão, poder-se-á dizer igualmente: tempo, espaço e causalidade são apenas essa lei do nosso intelecto, em virtude da qual o ser, para falar com propriedade, único que constitui cada espécie se nos manifesta como uma multidão de seres análogos, que renascem e morrem sem cessar numa sucessão eterna.

Apreender as coisas, por meio e dentro dos limites desta lei, constitui a percepção imanente; apreendê-las, ao contrário, com perfeito conhecimento de causa constitui a percepção transcendental. Ora, pela crítica da razão pura chegamos a conceber a percepção transcendental, mas só a concebemos *in abstracto*; contudo, ela também pode produzir-se em nós intuitivamente. É por este último ponto que pretendo completar a doutrina; tal é o assunto que me esforcei por esclarecer neste terceiro livro.

Se a doutrina de Kant foi entendida verdadeiramente; se, depois de Kant, se compreendeu Platão para falar com propriedade; se se refletiu séria e sinceramente sobre o sentido profundo e sobre a substância da doutrina destes dois grandes iniciadores, em vez de jogar com a forma técnica de um e parodiar o estilo do outro, ter-se-ia infalivelmente descoberto há muito tempo a que ponto os seus dois métodos se harmonizam; ter-se-ia visto que a significação real e o fim das suas especulações é idêntico. Não só nos teríamos abstido de comparar Platão a Leibniz (os seus dois espíritos não parecem nada de acordo), ou mesmo a um certo senhor que ainda vive, como se quiséssemos zombar dos manes do grande pensador antigo;[1] mas sobretudo ter-se-ia progredido muito mais, quero dizer, não se teria voltado atrás de uma maneira tão vergonhosa como se fez durante os últimos quarenta anos; não teríamos de modo nenhum nos deixado manobrar à mercê de todos os jactanciosos; este século XIX que se anunciava de uma maneira tão grandiosa não teria sido inaugurado na Alemanha por esses disparates filosóficos, tirados de certas festas funerárias dos antigos e organizadas, no meio de uma legítima gargalhada de todas as nações, sobre o túmulo de Kant; semelhantes farsas convêm muito pouco ao caráter sério e mesmo duro dos alemães. Mas é tão diminuto o verdadeiro público dos verdadeiros filósofos; os próprios séculos são avaros em lhes trazer alunos dignos de compreendê-los.

Εἰσὶ δὴ ναρθηκοφόροι μὲν πολλοί, βάκχοι δέ γε παῦροι
(*Thyrsigeri quidem multi, Bacchi vero pauci*).[2]

Ἡ ἀτιμία φιλοσοφία διὰ
ταῦτα προσπέπτωκεν, ὅτι οὐ κατ᾽ ἀξίαν αὐτῆς ἅπτονται· οὐ γὰρ νοθους
ἔδει ἅπτεσθαι, ἀλλὰ γνησίους

(*Eam ob rem philosophia in infamiam incidit, quod non pro dignitate ipsam attingunt: neque enim a spuriis, sed a legitimis erat attrectanda*)3 (Platão, *República*, 7, 535).

Deixamo-nos conduzir pelas palavras: "representação *a priori*, formas da intuição e do pensamento conhecidas independentemente da experiência, conceitos originais do entendimento puro", e assim por diante, e depois perguntamo-nos se as ideias de Platão, que também pretendem ser conceitos originais e mesmo reminiscências de uma intuição das coisas reais anterior à vida atual, eram a mesma coisa que as formas kantianas da intuição e do pensamento, tais como elas residem *a priori* na nossa consciência: aqui estão, portanto, duas teorias completamente heterogêneas, a teoria kantiana das formas, que restringe aos puros fenômenos a faculdade de conhecer do indivíduo, e a teoria platônica das ideias, ideias cujo conhecimento suprime expressamente essas mesmas formas: apesar da oposição diametral destas duas teorias, e por causa da única analogia de termos que as exprimem, comparamo-las cuidadosamente; consultou-se, discutiu-se para as distinguir uma da outra, e acabou-se por achar que elas não eram idênticas. Conclusão: a teoria das ideias de Platão e a crítica kantiana da razão não tinham absolutamente nada em comum.4 Mas já basta sobre este assunto.

---

1. Friedrich Heinrich Jacobi.

2. "Muitos são os que portam tirso(s), mas poucos os bacantes."

3. "Por isso, a filosofia recai sobre a infâmia, visto que dela não se aproximam por sua dignidade: e assim, pois, ela não deveria ser celebrizada por espíritos falsos, mas por aqueles legítimos."

4. Ver, por exemplo, Immanuel Kant, *Ein Denkmal von Friedrich Bouterweck*, p. 49, e Buhles, *Geschichte der Philosophie*, v. 6, p. 802-815 e 823.

§ 32

Do encadeamento das considerações precedentes segue-se que, apesar do acordo profundo de Kant e de Platão, apesar da identidade do fim que eles se propunham, isto é, apesar da concepção do mundo sobre a qual se guiava e se dirigia a sua filosofia, a ideia e a coisa em si não são, contudo, completamente idênticas; digamos mais: a ideia é para nós apenas a objetidade imediata — por conseguinte, adequada — da coisa em si, a qual, por sua vez, corresponde à vontade, mas à vontade enquanto não é de modo nenhum ainda objetivada, nem tornada representação, visto que a coisa em si deve precisamente, segundo Kant, ser liberta de todas as formas inerentes ao conhecimento enquanto conhecimento, e isso foi um verdadeiro erro da parte de Kant, não ter colocado entre essas formas e à cabeça da lista a forma que consiste em "ser um objeto para um sujeito", visto que essa é a forma primitiva e a mais geral de todo fenômeno, isto é, de toda representação; por consequência, ele teria tido que despojar expressamente a coisa em si da propriedade de ser objeto: isso tê-lo-ia colocado ao abrigo dessa grave inconsequência que em breve lhe foi assinalada. A ideia de Platão, pelo contrário, constitui necessariamente um objeto, uma coisa conhecida, uma representação; é precisamente por esse caráter — mas, é verdade, apenas por esse caráter — que ela se distingue da coisa em si. Ela renunciou apenas às formas secundárias do fenômeno, todas aquelas que incluímos no princípio das contradições, ou, melhor dizendo, ela não se apropriou ainda delas; o que é verdade é que ela guarda em seu poder a forma primitiva e a mais geral, aquela que é a forma da representação em geral e que consiste em ser um objeto para um sujeito. São as formas secundárias em relação a esta, as formas compreendidas de uma maneira geral no princípio da razão, que tiram da ideia a multiplicidade de indivíduos singulares e perecíveis, cujo número é absolutamente indiferente sob o ponto de vista da ideia. O princípio da razão torna-se assim por sua vez a forma a que a ideia se deve submeter, desde que passa para o conhecimento do sujeito considerado como indivíduo. A coisa particular

que se manifesta sob a lei do princípio da razão é apenas, portanto, uma objetivação indireta da coisa em si (que é a vontade); entre esta objetivação imediata e a coisa em si existe ainda a ideia; a ideia é a única objetidade imediata da vontade, visto que ela não comporta nenhuma forma particular do conhecimento enquanto conhecimento, a não ser a forma geral da representação, isto é, aquela que consiste em ser um objeto para um sujeito. Por conseguinte, também, só a ideia é a objetidade mais adequada possível da coisa em si; ela é mesmo toda a coisa em si, com a única reserva de que está submetida à forma da representação: e é aí que descobrimos a razão desse grande acordo entre Platão e Kant, ainda que, com todo o rigor, aquilo de que eles falam não seja absolutamente idêntico. Pelo contrário, as coisas particulares não constituem uma objetidade verdadeiramente adequada da vontade; essa objetidade é já atenuada aqui pelas formas que se resumem no princípio da razão e que são as condições do conhecimento tal como ele é possível para o indivíduo considerado como indivíduo.

Que nos seja permitido tirar as conclusões de uma hipótese impossível: para que efetivamente já não conhecêssemos nem coisas particulares, nem circunstâncias acessórias, nem mudança, nem pluralidade; para que, pelo contrário, percebêssemos apenas as ideias e os graus de objetivação dessa vontade única que corresponde à verdadeira coisa em si; para que, em uma palavra, possuíssemos uma ciência pura e sem obscuridade, e que por esse fato o nosso mundo pudesse ser qualificado de *"nunc stans"*, seria preciso que nós já não uníssemos a qualidade de sujeitos que conhecem à de indivíduos, isto é, que a nossa intuição já não se operasse por intermédio de um corpo, visto que é o corpo que nos sugere as nossas intuições através das suas afecções; ele próprio é apenas um querer concreto, a objetidade da vontade, isto é, um objeto entre objetos; ora, na qualidade de objeto, e na medida em que o é, ele não pode chegar ao conhecimento, a menos que se submeta às formas do princípio da razão: quer dizer que ele já implica, e por esse fato, introduz o tempo e todas as outras formas que este princípio resume. O tempo é apenas o ponto de vista parcial e incompleto do qual o ser individual contempla as ideias, que estão fora do tempo e, por esse fato, são eternas: é isso que faz Platão dizer que o tempo é a imagem movente da eternidade:

αἰῶνος εἰκὼν κινητὴ ὁ χρόνος.

§ 33

Portanto, enquanto indivíduos, não temos nenhum outro conhecimento senão aquele que está submetido ao princípio da razão; aliás, esta forma exclui o conhecimento das ideias; segue-se que, se somos capazes de nos elevarmos do conhecimento das coisas particulares ao das ideias, isso só se pode fazer através de uma modificação que intervém no sujeito, modificação análoga e correspondente à que transformou a natureza do objeto e em virtude da qual o sujeito, na medida em que ele conhece uma ideia, já não é um indivíduo.

Sabemos, do primeiro livro, que o conhecimento, em geral, faz ele mesmo parte da objetivação da vontade considerada nos seus graus superiores; que, aliás, a sensibilidade, os nervos, o cérebro são, do mesmo modo que as outras partes do ser orgânico, a expressão da vontade considerada nesse grau de objetividade; sabemos, por conseguinte, que a representação que daí resulta é igualmente destinada ao serviço da vontade como meio μηχανή para chegar a um fim agora mais complicado (πολυτελέστερα) e para conservar um ser com múltiplas necessidades. Originariamente, portanto, e segundo a sua essência, o conhecimento está inteiramente a serviço da vontade; e, do mesmo modo que o objeto imediato, que se torna o ponto de partida do conhecimento pela aplicação da lei da causalidade, se reduz à vontade objetivada, também todo conhecimento submetido ao princípio da razão permanece numa relação próxima ou longínqua com a vontade, visto que o indivíduo considera o seu corpo como um objeto no meio de outros objetos, unido a cada um desses objetos por relação e conexões segundo o princípio da razão; a consideração destes objetos deve, portanto, sempre através de um caminho mais ou menos desviado, levar ao corpo, e, por conseguinte, à vontade. Visto que é o princípio da razão que põe assim os objetos em relação com o corpo e, por conseguinte, com a vontade, o conhecimento, destinado a servir a vontade, vai tender a conhecer unicamente nos objetos as relações

estabelecidas pelo princípio da razão, isto é, a procurar as suas relações múltiplas consideradas sob as formas do tempo, do espaço e da causalidade, porque, para o indivíduo, é apenas sob este ponto de vista que o objeto é interessante, isto é, possui uma relação com a vontade. Além disso, este conhecimento destinado a servir a vontade só conhece dos objetos as suas relações; ele conhece os objetos apenas na medida em que eles existem em tal instante, em tal lugar, entre tais outros objetos, em virtude de tais causas, com tais propriedades; ele só os conhece, em uma palavra, a título de coisas particulares, e caso se suprimissem as relações, os objetos escapar-lhe-iam também precisamente porque ele conhece deles apenas as relações. — Não devemos de modo nenhum dissimulá-lo: o que as ciências consideram nas coisas não é em suma nada mais do que tudo aquilo que acabamos de ver, isto é, as relações, as relações de tempo, de espaço, as causas das mudanças físicas, a comparação das formas, os motivos dos acontecimentos, em uma palavra, puras relações. Aquilo que distingue as ciências do conhecimento vulgar é simplesmente a sua forma: elas são sistemáticas; elas facilitam o conhecimento fazendo, graças à subordinação dos conceitos, a síntese de todos os casos particulares, e atingem, por esse fato, a universalidade. Toda relação tem apenas uma realidade relativa; por exemplo, todo ser considerado no tempo pode ser igualmente, e em compensação, qualificado de não ser, visto que o tempo é apenas aquilo que permite a várias qualidades opostas pertencerem a um mesmo objeto: é por isso que cada fenômeno que está no tempo acaba por já aí não estar, visto que aquilo que separa o seu começo do seu fim é justamente o tempo, coisa essencialmente fugidia, inconstante e relativa, aqui designada duração.

Mas o tempo é a forma mais geral que reveste todos os objetos deste conhecimento destinado ao serviço da vontade; ele é o arquétipo de todas as suas outras formas.

Em regra geral, o conhecimento permanece sempre a serviço da vontade, do mesmo modo que ele nasceu para este destino e está, por assim dizer, implantado sobre a vontade como a cabeça está sobre o tronco. Nos animais, a sujeição do conhecimento à vontade nunca pode ser suprimida. Nos homens, a abolição desta sujeição tem lugar apenas a título de exceção, como vamos ver imediatamente no que vai seguir-se. Esta diferença entre o homem e os animais encontra a sua expressão física na diferença das proporções respectivas da cabeça e do tronco em uns e em outros. Nos animais inferiores, as duas partes estão ainda mal delimitadas: em todos a

cabeça está dirigida para essa terra onde se encontram os objetos da vontade; mesmo nos animais superiores, a cabeça e o tronco são ainda muito menos distintos do que no homem; o homem possui uma cabeça livremente implantada sobre um corpo que a suporta e que ela não serve de modo nenhum.

O privilégio do homem manifesta-se no seu grau mais eminente no Apolo de Belvedere: a cabeça do deus das Musas dirige para longe o seu olhar; ela ergue-se tão orgulhosamente sobre os ombros que parece completamente independente do corpo e isenta das preocupações que a este dizem respeito.

§ 34

Esta passagem do conhecimento comum das coisas particulares ao das ideias é possível, como o indicamos, mas deve ser vista como excepcional. Produz-se bruscamente: é o conhecimento que se liberta do serviço da vontade.

O sujeito deixa, por esse fato, de ser simplesmente individual; torna-se então puramente um sujeito que conhece e isento de vontade; já não está obrigado a procurar as relações em conformidade com o princípio da razão; absorvido daqui em diante na contemplação profunda do objeto que se lhe oferece, livre de qualquer outra dependência, é aí que daqui em diante ele repousa e se desenvolve.

Para se tornar claro, isto tem necessidade de uma análise explicativa; peço ao leitor para não se deixar desanimar nem desorientar: em breve conceberá o conjunto da ideia diretora deste livro e verá, por esse fato, desfazer-se por si mesma a surpresa que tenha podido experimentar.

Quando, elevando-se pela força da inteligência, se renuncia a considerar as coisas do modo vulgar; quando se deixa de procurar à luz das diferentes expressões do princípio da razão apenas as relações dos objetos entre si, relações que se reduzem sempre, em última análise, à relação dos objetos com a nossa própria vontade, isto é, quando já não se considera nem o lugar, nem o tempo, nem o porquê, nem o para que das coisas, mas única e simplesmente a sua natureza; quando, além disso, já não se permite nem ao pensamento abstrato, nem aos princípios da razão ocupar a consciência mas, em vez de tudo isto, se dirige todo o poder do espírito para a intuição; quando aí nos submergimos inteiramente e se enche toda a consciência com a contemplação tranquila de um objeto natural atualmente presente, paisagem, árvore, rochedo, edifício ou qualquer outro; desde o momento em que nos perdemos neste objeto, como dizem com profundidade os alemães, isto é, desde o momento em que nos esquecemos da nossa individualidade, da nossa vontade e só subsistimos como puro sujeito, como claro espelho do objeto, de tal modo que tudo se passa como se só o objeto existisse, sem

ninguém que o percebesse, que fosse impossível distinguir o sujeito da própria intuição e que ambos se confundissem num único ser, numa única consciência inteiramente ocupada e cheia por uma visão única e intuitiva; quando, enfim, o objeto se liberta de toda relação com o que não é ele, e o sujeito, de toda relação com a vontade, então, aquilo que é conhecido deste modo já não é a coisa particular enquanto particular, é a ideia, a forma eterna, a objetidade imediata da vontade; neste grau, por conseguinte, aquele que é arrebatado nesta contemplação já não é um indivíduo (visto que o indivíduo se aniquilou nesta mesma contemplação), é o sujeito que conhece puro, liberto da vontade, da dor e do tempo. Esta proposição que parece surpreendente confirma, sabe-se muito bem, o aforismo que provém de Thomas Payne: “Do sublime ao ridículo há apenas um passo”; mas, graças ao que se segue, ela vai-se tornar mais clara e parecer menos estranha.

Era também isso que, pouco a pouco, Spinoza descobria, quando escrevia: *“Mens aeterna est, quatenus res sub aeternitatis specie concipit”* (*Ética*, 5, prop. 31, escólio).5

Numa tal contemplação, a coisa particular torna-se, de um só golpe, a ideia da sua espécie, o indivíduo torna-se puro sujeito que conhece. O indivíduo considerado como indivíduo conhece apenas as coisas particulares; o puro sujeito que conhece, conhece apenas as ideias, visto que o indivíduo constitui o sujeito que conhece na sua relação com uma manifestação definida, particular da vontade, e permanece a serviço desta última. Esta manifestação particular da vontade está submetida, como tal, ao princípio da razão, considerado em todas as suas expressões: todo conhecimento considerado sob este ponto de vista conforma-se, por isto apenas, com o princípio da razão; aliás, para o serviço da vontade, existe apenas um único conhecimento com valor: é aquele que tem por objeto apenas relações.

O indivíduo que conhece, considerado como tal, e a coisa particular conhecida por ele estão sempre situados em pontos definidos do espaço e da duração; são elos da cadeia das causas e dos efeitos. O puro sujeito que conhece e o seu correlativo, a ideia, estão libertos de todas estas formas do princípio da razão: o tempo, o lugar, o indivíduo que conhece, aquele que é conhecido não significam nada para eles. É apenas quando o indivíduo que conhece se eleva da maneira acima mencionada, se transforma em sujeito que conhece e transforma por este fato o objeto considerado como

representação, aparece puro e inteiro, é então, apenas, que se produz a perfeita objetivação da vontade, visto que a ideia é apenas a sua objetidade adequada. Esta resume em si, e na mesma qualidade, objeto e sujeito (visto que eles constituem a sua forma única); mas ela mantém entre eles um perfeito equilíbrio: por um lado, com efeito, o objeto é apenas a representação do sujeito; por outro lado, o sujeito que se esgota no objeto da intuição torna-se esse mesmo objeto, atendendo a que a consciência é, daqui para a frente, a mais clara imagem dele. Esta consciência constitui, para falar com propriedade, a totalidade do mundo considerado como representação, se concebemos que percorremos sucessivamente com o seu facho a série completa das ideias, em outras palavras, os graus de objetidade da vontade. As coisas particulares, qualquer que seja o ponto do tempo ou do espaço em que se coloquem, são apenas as ideias submetidas à multiplicidade pelo princípio da razão (que é a forma do conhecimento individual considerado como tal); ora, as ideias encontram-se, por esse mesmo fato, desfalcadas da sua pura objetidade. Do mesmo modo que na ideia, quando ela aparece, o sujeito e o objeto são inseparáveis, visto que é enchendo-se e penetrando-se com uma igual perfeição um ao outro que eles fazem nascer a ideia, a objetidade adequada da vontade, o mundo considerado como representação; também, do mesmo modo, no conhecimento particular, o indivíduo que conhece e o indivíduo conhecido permanecem inseparáveis, enquanto coisas em si, visto que se fizermos abstração completa do mundo considerado verdadeiramente como representação, não nos resta mais nada a não ser o mundo considerado como vontade; a vontade constitui o “em si” da ideia, a qual é a objetidade perfeita da vontade; a vontade constitui do mesmo modo o “em si” da coisa particular e do indivíduo que a conhece, os quais são apenas a objetidade imperfeita da vontade. Considerada como vontade, independentemente da representação e de todas as suas formas, a vontade é uma só e idêntica no objeto contemplado e no indivíduo que ao elevar-se a esta contemplação toma consciência de si mesmo como puro sujeito; ambos, por conseguinte, se confundem, visto que eles são, em si, apenas a vontade que se conhece a si mesma; quanto à pluralidade e à diferenciação, elas só existem a título de modalidades do conhecimento, isto é, apenas no fenômeno e em virtude da sua forma, o princípio da razão. Do mesmo modo que sem objeto nem representação não sou sujeito que conhece, mas simples vontade cega, também sem mim, sem sujeito que conhece, a coisa conhecida não pode ser

objeto e permanece simples vontade, esforço cego. Esta vontade é, em si, isto é, fora da representação, uma só e idêntica à minha: é apenas no mundo considerado como representação, submetido, em todo caso, à sua forma mais geral que é a distinção do sujeito e do objeto, é apenas no mundo assim considerado que se opera a distinção entre o indivíduo conhecido e o indivíduo que conhece. Uma vez que se suprime o conhecimento, o mundo considerado como representação, não resta em definitivo mais do que simples vontade, esforço cego. Se a vontade se objetiva e se torna representação, ela coloca imediatamente o sujeito e o objeto; se, além disso, esta objetidade se torna uma pura perfeita e adequada objetidade da vontade, ela coloca o objeto como ideia, liberto das formas do princípio da razão, ela coloca o sujeito como puro sujeito que conhece liberto da sua individualidade e da sua servidão diante da vontade.

Absorvamo-nos, portanto, e mergulhemos na contemplação da natureza, tão profundamente que já só existamos como puro sujeito que conhece: sentiremos imediatamente por isso mesmo que somos, nessa qualidade, a condição, por assim dizer, o suporte do mundo e de toda existência objetiva, visto que a existência objetiva só se apresenta, a partir de agora, a título de correlativo da nossa própria existência. Puxamos assim toda a natureza para nós, tão bem que ela já só nos parece ser um acidente da nossa substância. É neste sentido que Byron diz:

Are not the mountains, waves and skies, a part
Of me and of my soul, as I of them?[6]

(*Childe Harold*, 3, 75)

E, como poderia aquele que sente tudo isto crer-se absolutamente mortal, em contradição com a natureza imortal? Não; mas ele será vivamente penetrado por essa palavra do Upanixade, nos Vedas: *"Hae omnes creaturae in totum ego sum, et praeter me aliud ens non est"*[7] (*Oupnekhat*, 1, 122).

---

5. "A mente é eterna, visto que concebe os fatos sob a forma de eternidade." Para precisar bem o modo de conhecimento de que aqui se

trata, recomendo que se leia o que diz ainda (livro II, prop. 40, escólio 2; livro V, prop. 25-38) a propósito do que ele chama *cognitio tertii generis sive intuitiva,* e particularmente prop. 29, escólio; prop. 36, escólio; e prop. 38, demonstr. e escólio.

6. “Montanhas, ondas e céu, não serão uma parte de mim mesmo, uma parte da minha alma? Não serei eu, eu também, uma parte de tudo isso?”

7. “Eu sou todas essas criaturas como um todo, e fora de mim não existe nenhum outro ser.”

§ 35

Para chegar a uma intuição mais profunda do ser do mundo, é absolutamente necessário fazer uma distinção entre a vontade considerada como coisa em si e a sua objetidade adequada; depois, fazer uma segunda entre os diferentes graus de clareza e de perfeição desta objetidade, isto é, as ideias, por um lado, e por outro o simples fenômeno das ideias submetido às diferentes expressões do princípio da razão e da modalidade inerente ao conhecimento individual. Então concordaremos com a opinião de Platão que só reconhece existência própria às ideias e que não concede às coisas situadas no tempo e no espaço (isto é, a todo este mundo que o indivíduo considera como real) mais realidade do que aos fantasmas e aos sonhos. Ver-se-á então como a ideia, uma só e idêntica, se manifesta em tantos fenômenos diferentes; como ela apresenta ao indivíduo que conhece apenas fragmentos desligados e aspectos sucessivos do seu ser. Mas, enfim, distinguir-se-á a própria ideia da maneira como o seu fenômeno cai sob a percepção do indivíduo; reconhecer-se-á naquela o essencial, neste o acidental. Queremos elucidar este ponto através de exemplos elevando-nos das considerações mais humildes até as mais elevadas. — Suponhamos nuvens que percorrem o céu: as figuras que elas esboçam não lhes são, de modo nenhum, essenciais, elas são-lhes indiferentes; mas, enquanto vapor elástico, juntam-se, dispersam-se, dilatam-se e desfazem-se sob o choque do vento; tal é a sua natureza, tal é a essência das forças que se objetivam nelas, tal é a sua ideia; quanto às suas figuras particulares, elas existem apenas para os observadores individuais. — Suponhamos um regato que desce sobre as rochas: a contracorrente, as vagas, os caprichos da espuma, tais como nós os observamos, constituem apenas propriedades insignificantes, acidentais; no entanto, este regato obedece à gravidade; ele constitui um fluido incompressível, perfeitamente móvel, amorfo, transparente; ora, aí reside a sua essência, aí reside, se se toma consciência disso por intuição, a sua ideia: mas para nós, enquanto o nosso conhecimento se exerce a título individual, só as imagens existem.

— O gelo cristaliza-se sobre os vidros das janelas segundo as leis da cristalização, as quais são uma expressão da força natural que se manifesta sob este fenômeno, as quais, por consequência, representam a ideia; mas as árvores e as flores que os cristais desenham sobre os vidros têm um caráter puramente acidental e existem apenas no nosso ponto de vista. — O que aparece nessas nuvens, nesse regato, nesses cristais é apenas a mais fraca expressão dessa vontade que se manifesta mais perfeita na planta, ainda mais perfeita no animal, e, enfim, no homem tão perfeita quanto possível. Mas a ideia compõe-se apenas daquilo que há de essencial em todos estes graus de objetivação da vontade: a revelação da ideia, que se opera segundo as diferentes expressões do princípio da razão, engendra apenas a multiplicidade dos objetos e dos pontos de vista fenomenais; tudo isso não pertence de modo nenhum à essência da ideia, mas apenas reside na faculdade de conhecer do indivíduo e só tem valor para ele. A mesma coisa é necessariamente verdadeira para a revelação da ideia, a qual constitui a objetividade mais perfeita da vontade: em consequência, a história da humanidade, o tumulto dos acontecimentos, a mudança das épocas, as formas da vida humana, tão diferentes conforme os países e conforme os séculos, tudo isso é apenas a forma acidental do fenômeno da ideia; nenhuma destas determinações particulares pertence à ideia na qual reside a objetidade adequada da vontade; elas pertencem apenas a essa aparência, que cai sob o conhecimento do indivíduo; para a ideia, elas não são menos estranhas, acidentais e insignificantes do que o são para as nuvens as figuras que estas desenham, para o regato a imagem da sua contracorrente e da sua espuma, para o gelo as suas árvores e as suas flores.

Para quem compreendeu bem tudo isto e sabe separar a vontade da ideia, a ideia do seu fenômeno, os acontecimentos do mundo já só terão significado enquanto sinais reveladores da ideia do homem; eles não terão nenhum em si mesmos nem por eles mesmos. Já não se acreditará então com o homem vulgar que o tempo possa trazer-nos qualquer coisa de uma novidade ou de uma significação reais; já não se imaginará que alguma coisa possa, por si ou em si, chegar ao ser absoluto; já não se atribuirá ao tempo, como a um todo, um começo ou um fim, um plano e um desenvolvimento; já não se lhe determinará, como faz o conceito vulgar, para objetivo final o mais alto aperfeiçoamento deste gênero humano, a última geração sobre a terra e cuja vida média é de trinta anos. Por conseguinte, estar-se-á tão afastado de propor, como Homero, um Olimpo

cheio de deuses para a direção dos acontecimentos, como de considerar com Ossian as figuras das nuvens como seres individuais, visto que, já dissemos, fenômenos do tempo e fenômenos do espaço, ambos têm um igual valor em relação à ideia que se manifesta neles. Sob os múltiplos aspectos da vida humana, sob a mudança incessante dos acontecimentos, considerar-se-á apenas a ideia como permanente e essencial; é nela que a vontade de viver atingiu a sua objetidade mais perfeita; é ela que mostra as suas diferentes faces nas qualidades, paixões, erros e virtudes do gênero humano, no egoísmo, ódio, amor, temor, audácia, temeridade, estupidez, manha, inteligência, gênio etc., tudo coisas que se encontram e que se fixam em mil tipos e indivíduos diferentes; é assim que continuam, sem cessar, a grande e a pequena história do mundo, luta em que é absolutamente indiferente saber se é um jogo de cartas marcadas que põe em movimento tantos combatentes. Acabar-se-á enfim por descobrir que se passa o mesmo com o mundo que com os dramas de Gozzi: são sempre as mesmas personagens que aparecem, elas têm as mesmas paixões e a mesma sorte; os motivos e os acontecimentos diferem, é verdade, nas diferentes peças, mas o espírito dos acontecimentos é o mesmo; as personagens de cada peça também não sabem nada do que se passou nas precedentes em que, todavia, já tiveram o seu papel: eis por que, apesar de toda a experiência que ele deveria ter adquirido nas peças precedentes, Pantalão não é nem mais hábil nem mais generoso, Tartaglia não tem mais consciência, nem Brighella mais coragem, nem Colombina mais moralidade.

Suponhamos que nos seja permitido lançar um olhar claro sobre o domínio do possível, para além da cadeia das causas e dos efeitos: o gênio da terra surgiria e mostrar-nos-ia num quadro os indivíduos mais perfeitos, os iniciadores da humanidade, os heróis que o destino levou antes que a hora da ação tivesse soado para eles. — Depois far-nos-ia ver os grandes acontecimentos que teriam modificado a história do mundo, que teriam trazido épocas de luz e de civilização supremas, se o acaso mais cego, o incidente mais insignificante, não os tivesse asfixiado à nascença. — Representar-nos-ia, enfim, as forças imponentes das grandes individualidades que teriam sido suficientes para fecundar toda uma série de séculos, mas que se perderam por erro ou por paixão, ou ainda que, sob a pressão da necessidade, se empregaram inutilmente em indignos e estéreis causas, ou ainda que se dissiparam por puro divertimento. Veríamos tudo

isto e seria para nós um luto: choraríamos sobre os tesouros que os séculos perderam. Mas o espírito da terra responder-nos-ia com um sorriso:

> A fonte de onde emanam os indivíduos e as suas forças é inesgotável e infinita, tanto como o tempo e o espaço, visto que, como o tempo e o espaço, ela é apenas o fenômeno e a representação da vontade. Nenhuma medida finita pode avaliar esta fonte infinita: do mesmo modo cada acontecimento, cada obra asfixiada em germe tem ainda e sempre a eternidade inteira para se reproduzir. Neste mundo dos fenômenos toda perda absoluta é impossível, assim como todo ganho absoluto. Só a vontade existe: ela é a coisa em si, ela é a fonte de todos estes fenômenos. A consciência que ela toma de si mesma, a afirmação ou a negação que ela se decide a tirar daí, tal é o único fato em si.8

---

8. Esta última frase é ininteligível quando não se conhece o livro seguinte.

§ 36

A história segue o fio dos acontecimentos; é pragmática na medida em que os deduz segundo a lei da motivação, lei que determina os fenômenos da vontade, quando ela está iluminada pelo conhecimento. Nos graus inferiores da sua objetidade, em que a vontade age ainda inconscientemente, é a ciência da natureza, enquanto etiologia, que estuda as leis das modificações dos fenômenos; enquanto morfologia, ela estuda o que existe de permanente nos fenômenos, ela simplifica a sua matéria quase infinita com a ajuda de conceitos, ela junta os caracteres gerais para daí deduzir o particular. Enfim, a matemática estuda o espaço e o tempo, formas simples, com a ajuda das quais as ideias nos aparecem como fenômenos múltiplos, apropriados ao conhecimento do sujeito enquanto indivíduo. Todos estes estudos, cujo nome genérico é ciência, conformam-se, nessa qualidade, com o princípio da razão, considerado nas suas diferentes expressões; a sua matéria é sempre apenas o fenômeno, considerado nas suas leis, na sua dependência e nas relações que daí resultam. Mas não existirá um conhecimento especial que se aplica àquilo que no mundo subsiste fora e independentemente de toda relação àquilo que constitui, para falar com rigor, a essência do mundo e o verdadeiro substrato dos fenômenos, àquilo que está liberto de toda mudança e, por conseguinte, é conhecido como uma verdade igual para todos os tempos, em uma palavra, às ideias, as quais constituem a objetidade imediata e adequada da coisa em si, da vontade? — Este modo de conhecimento é a arte, é a obra do gênio. A arte reproduz as ideias eternas que concebeu por meio da contemplação pura, isto é, o essencial e o permanente de todos os fenômenos do mundo; aliás, segundo a matéria que emprega para esta reprodução, toma o nome de arte plástica, poesia ou música. A sua origem única é o conhecimento das ideias; o seu fim único, a comunicação desse conhecimento. — Seguindo a corrente interminável das causas e dos efeitos, tal como se manifesta sob as suas quatro formas, a ciência encontra-se, em cada descoberta, reenviada sempre e sempre mais longe; para ela não

existe nem termo nem satisfação completa (não mais do que correndo se pode atingir o ponto em que as nuvens tocam o horizonte); a arte, pelo contrário, tem em todo lado o seu termo. Com efeito, arranca o objeto da sua contemplação à corrente fugidia dos fenômenos; possui-o isolado perante si; e este objeto particular, que era na corrente dos fenômenos apenas uma parte insignificante e fugidia, torna-se, para a arte, o representante do todo, o equivalente dessa pluralidade infinita que enche o tempo e o espaço. A arte agarra-se, por conseguinte, a este objeto particular; ela para a roda do tempo, para ela, as relações desaparecem; o seu objeto é apenas o essencial, é apenas a ideia.

Consequentemente, podemos definir a arte: a contemplação das coisas, independente do princípio da razão; opõe-se, assim, ao modo de conhecimento acima definido, que conduz à experiência e à ciência. Pode-se comparar este último modo de conhecimento a uma linha horizontal que corre indefinidamente; quanto à arte, é uma linha perpendicular que corta facultativamente a primeira em um ponto ou outro. O conhecimento submetido ao princípio da razão constitui o conhecimento racional; só tem valor e utilidade na vida prática e na ciência: a contemplação, que se abstrai do princípio da razão, é própria do gênio; ela só tem valor e utilidade na arte. O primeiro corresponde ao conhecimento segundo Aristóteles; a segunda é em suma a contemplação platônica. O primeiro assemelha-se a uma violenta tempestade que passa, sem que se lhe conheça nem a origem nem o fim, e que curva, agita, arranca tudo no seu caminho; a segunda é o calmo raio de sol que fura as trevas e desafia a violência da tempestade. O primeiro é como a queda das gotas inumeráveis e impotentes que numa cascata mudam sem cessar e não têm um instante de repouso; a segunda é o arco-íris que paira tranquilo acima deste tumulto desenfreado. — É apenas através desta contemplação pura e completamente absorvida no objeto que se concebem as ideias; a essência do gênio consiste em uma preeminente aptidão para esta contemplação; ela exige um esquecimento completo da personalidade e das suas relações; assim, a genialidade é apenas a objetidade mais perfeita, isto é, a direção objetiva do espírito, oposta à direção subjetiva que termina na personalidade, isto é, na vontade. Por conseguinte, a genialidade consiste em uma aptidão para se manter na intuição pura e aí se perder, para libertar da sujeição da vontade o conhecimento que lhe estava originariamente submetido; o que se resume em perder completamente de vista os nossos interesses, a nossa vontade, os

nossos fins: devemos, durante um tempo, sair inteiramente da nossa personalidade, ser apenas o puro sujeito que conhece, olhar límpido do universo inteiro, e isso não durante um instante, mas durante tanto tempo e com tanta reflexão quanto forem necessários para realizar a nossa concepção com a ajuda de uma arte determinada; é preciso “fixar em fórmulas eternas o que flutua na vaga das aparências”. — É de crer que, para que o gênio se manifeste num indivíduo, este indivíduo deva ter recebido como herança uma soma de poder cognitivo que excede em muito o que é necessário para o serviço de uma vontade individual; é este excedente que, tornado livre, serve para constituir um objeto liberto de vontade, um claro espelho do ser do mundo. — Através disto se explica a vivacidade que os homens de gênio desenvolvem por vezes até a turbulência: o presente raramente lhes chega, visto que ele não enche, de modo nenhum, a sua consciência; daí a sua inquietude sem tréguas; daí a sua tendência para perseguir sem cessar objetos novos e dignos de estudo, para desejar enfim, quase sempre sem sucesso, seres que se lhes assemelham, que estejam à sua medida e que os possam compreender. O homem comum, pelo contrário, plenamente farto e satisfeito com a rotina atual, aí se absorve; em todo lado encontra seus iguais; daí essa satisfação particular que experimenta no curso da vida e que o gênio não conhece. — Quis-se ver na imaginação um elemento essencial do gênio, o que é bastante legítimo; quis-se mesmo identificar os dois, mas isso é um erro. Os objetos do gênio, considerado como tal, são as ideias eternas, as formas persistentes e essenciais do mundo e de todos os seus fenômenos; ora, onde reina só a imaginação, ela empenha-se em construir castelos no ar destinados a lisonjear o egoísmo e o capricho pessoal, a enganá-los momentaneamente e a diverti-los; mas, neste caso, conhecemos sempre, para falar com propriedade, apenas as relações das quimeras assim combinadas. Aquele que se entrega a este jogo é um sonhador: ele chegará facilmente a fazer passar para a realidade as imagens com que encanta a sua meditação solitária, e tornar-se-á, por isso, inapto para a vida prática; talvez ponha por escrito os sonhos da sua imaginação: é daí que nos vêm esses romances ordinários, de todos os gêneros, que fazem a alegria do grande público e das pessoas semelhantes aos seus atores, visto que o leitor sonha que está no lugar do herói, e acha tal representação bastante agradável.

O homem comum, esse produto industrial que a natureza fabrica à razão de vários milhares por dia, é, como dissemos, incapaz, pelo menos de uma

maneira contínua, desta percepção completamente desinteressada, sob todos os pontos de vista, que constitui a contemplação, para falar com rigor: ele só pode fazer incidir a sua atenção sobre as coisas na medida em que elas têm uma certa relação com a sua própria vontade, por mais longínqua que seja tal relação. Como, neste ponto de vista em que só o conhecimento das relações é necessário, o conceito abstrato da coisa é suficiente e quase sempre preferível, o homem comum não se demora muito tempo na contemplação pura; por conseguinte, ele não prende muito tempo o seu olhar sobre um objeto: mas, desde que uma coisa se lhe oferece, ele procura bem depressa o conceito sob o qual a poderá colocar (como o preguiçoso procura uma cadeira), depois já não se interessa mais por ela. É por isso que ele acabou tão depressa com todas as coisas, com as obras de arte, com as belezas da natureza, com o espetáculo verdadeiramente interessante da vida universal, considerado nas suas múltiplas cenas. Ele não se demora: ele procura apenas o seu caminho na vida. O conhecimento das ideias é necessariamente intuitivo, e não abstrato; o conhecimento próprio do gênio seria pois restrito à ideia dos objetos efetivamente presentes à pessoa do autor; prender-se-ia à cadeia das circunstâncias que a motivaram a ela mesma; mas, graças à imaginação, o horizonte estende-se para muito além da experiência atual e pessoal do homem de gênio; ele encontra-se assim em estado, sendo dado o pouco que cai sob a sua percepção real, de construir todo o resto e de evocar desse modo, perante si, quase todas as imagens que a vida pode oferecer. Aliás, os objetos reais são quase sempre apenas exemplares muito defeituosos da ideia que neles se manifesta: a imaginação é, por conseguinte, necessária ao gênio para ver nas coisas não o que a natureza aí colocou efetivamente, mas antes o que ela se esforçava por aí realizar e o que ela não tinha de modo algum deixado de levar a ato, sem esse conflito entre as suas formas de que falamos nos livros precedentes. Voltaremos mais tarde a este ponto, quando estudarmos a escultura. A imaginação alarga, pois, o círculo de visão do gênio, ela estende-o para além dos objetos que se oferecem efetivamente à sua pessoa, e isto tanto sob o ponto de vista da qualidade como da quantidade. Por consequência, um poder extraordinário de imaginação é o correlativo e mesmo a condição do gênio. Mas não se pode de modo nenhum concluir reciprocamente daquele para este; dizemos mais, mesmo os homens com uma inteligência vulgar podem ter muita imaginação. Com efeito, caso se possa considerar um objeto real de dois modos opostos, à maneira pura e

objetiva, como faz o gênio que lhe apreende a ideia, ou então, à maneira comum e simplesmente nas relações que ele tem com os outros objetos e com a nossa própria vontade, não é menos possível considerar igualmente de duas maneiras um produto da imaginação. Considerado sob o primeiro ponto de vista, é um meio para chegar ao conhecimento da ideia cuja comunicação constitui a obra de arte, ou, quando muito, ainda, aquilo que poderia, por acaso, vir a tornar-se ela; toma, no sentido mais lato da palavra, indicações topográficas: mas ele não perde o seu tempo a contemplar a vida por ela mesma. Pelo contrário, no homem de gênio, a faculdade de conhecer, graças à sua hipertrofia, subtrai-se por algum tempo a serviço da vontade; por conseguinte, ele se detém para contemplar a vida por ela mesma, esforça-se por conceber a ideia de cada coisa, não as suas relações com as outras coisas: nesta procura, ele negligencia frequentemente a consideração do seu próprio caminho na vida e conduz-se nela quase sempre de uma maneira bastante desastrada. Para os homens comuns, a faculdade de conhecer é a lanterna que ilumina o caminho; para o homem de gênio, é o sol que revela o mundo. Esta maneira tão diferente de encarar o mundo manifesta-se bem depressa, mesmo fisicamente. O homem em que o gênio respira e trabalha distingue-se facilmente, pelo seu olhar que é igualmente vivo e firme, que traz a marca da intuição, da contemplação; é o que podemos constatar pelos retratos dos poucos homens de gênio que a natureza produz de tempos em tempos entre inumeráveis milhões de indivíduos: pelo contrário, no olhar dos outros, se não é insignificante ou átono, vê-se facilmente um caráter completamente oposto ao da contemplação, quero dizer, a curiosidade, a investigação. Consequentemente, a expressão genial de uma cabeça consiste, portanto, em que aí se pode ver uma preponderância marcada do conhecimento sobre a vontade, em que aí se encontra a expressão de um conhecimento isento de qualquer relação com uma vontade, isto é, a expressão de um conhecimento puro. Ao contrário, nas fisionomias comuns, a expressão da vontade é preponderante e vê-se que o conhecimento só se exerce nelas através de um impulso da vontade, isto é, que só se guia segundo motivos.

Como o conhecimento próprio do gênio ou conhecimento das ideias é aquele que não segue o princípio da razão, como, pelo contrário, o conhecimento que segue este princípio torna os homens prudentes e sensatos na prática e cria as ciências, daqui resulta que os indivíduos inteligentes são afetados por defeitos que se contraem negligenciando a

segunda espécie de conhecimento. Contudo, notemos aqui uma restrição: tudo o que se mencionar sobre este ponto de vista só lhes diz respeito relativamente e enquanto exercem efetivamente a faculdade de conhecer própria do gênio; ora, esse não é, de modo algum, o caso em cada instante da sua existência; a extrema tensão de espírito, ainda que espontânea, necessária para chegar a uma concepção das ideias independente da vontade abranda necessariamente por vezes e reproduz-se apenas em longos intervalos; é nesses intervalos que os homens de gênio se encontram, tanto para o bem como para o mal, numa situação bastante idêntica à dos homens comuns. Por este motivo considerou-se desde sempre a ação do gênio como uma inspiração, e mesmo, como o nome o indica, viu-se aí a obra de um ser sobre-humano, diferente do próprio indivíduo do qual só toma posse periodicamente. Os homens de gênio não podem sem repulsa dirigir a sua atenção para o conteúdo do princípio da razão; isto manifesta-se inicialmente sob o ponto de vista do princípio do ser, na sua aversão pelas matemáticas; é que, com efeito, o objeto das matemáticas é estudar as formas mais gerais do fenômeno, o espaço e o tempo, que são eles mesmos apenas expressões do princípio da razão; um semelhante estudo é, por conseguinte, completamente oposto ao que tem como único objeto apenas o substrato do fenômeno, a ideia que aí se manifesta, abstração feita de toda relação. Além disso, o método lógico das matemáticas é igualmente incompatível com o gênio; opondo-se a tudo que é precisamente intuição, não pode contentá-lo; oferecendo apenas, de acordo com o princípio da razão, um simples encadeamento de consequências, de todas as faculdades intelectuais, é sobretudo da memória que ele necessita, visto que deve sempre manter presentes no espírito todas as proposições precedentes a que se recorreu. A própria experiência demonstra que os gênios eminentes na arte não tiveram nenhuma aptidão para as matemáticas: nunca um homem se distinguiu brilhantemente nos dois ramos ao mesmo tempo. Alfieri conta que nunca pôde sequer compreender a quarta proposição de Euclides. Os inábeis adversários da teoria das cores censuraram Goethe, até a saciedade, por sua ignorância das matemáticas: contudo, ele não chegou a um cálculo nem a uma medida, segundo uma hipótese dada; ele chegou diretamente a um conhecimento intuitivo da causa e do efeito; esta censura é, por conseguinte, bastante injusta e bastante deslocada; decididamente denota a falta absoluta de julgamento daqueles que a fizeram, e que, aliás, já tinham

dado prova disso, por outras confidências, verdadeiramente dignas de Midas, que eles julgaram próprias para se fazerem públicas.

No fato de que hoje, quase meio século depois do aparecimento da teoria das cores de Goethe, as frivolidades de Newton conservam, mesmo na Alemanha, a sua tranquila soberania nas escolas; no fato de que se continua a falar seriamente das sete homogêneas e da sua diferente refrangibilidade, ver-se-á um dia um dos traços reveladores mais seguros do que vale a inteligência dos humanos em geral e dos alemães em particular. — É pela razão acima indicada que se explica um fato bem conhecido: os matemáticos distintos são pouco sensíveis às obras de arte; encontro um reconhecimento disto, particularmente ingênuo, na história desse matemático francês que, depois de uma leitura da *Ifigênia* de Racine, perguntava levantando os ombros: “O que é que isso prova?”. — Visto que é uma penetrante compreensão das relações, segundo a lei da causalidade e de motivação, que torna prudente, para falar rigorosamente; visto que, por outro lado, o conhecimento próprio do gênio não incide, de modo algum, sobre as relações, segue-se que um homem prudente, na medida em que, e enquanto é prudente, tem falta de gênio, e, reciprocamente, que um homem de gênio, na medida em que e enquanto é homem de gênio, tem falta de prudência.

Decididamente, o conhecimento intuitivo, no qual sobressai exclusivamente a ideia, encontra-se, em suma, diametralmente oposto ao conhecimento discursivo ou abstrato, guiado pelo princípio da razão. É da mesma forma notório que raramente se encontra um grande gênio unido a uma eminente faculdade discursiva; dizemos mais, um homem de gênio é muitas vezes presa de violentas afeições e paixões insensatas. A causa deste fato não é, no entanto, de modo algum, a fraqueza da razão; é, em parte, a energia extraordinária do fenômeno de vontade que constitui o homem de gênio e que se traduz pela veemência de todos os seus atos voluntários; em parte, a preponderância do conhecimento intuitivo dos sentidos e do entendimento sobre o conhecimento abstrato: daí, com efeito, uma tendência declarada para a contemplação; ora, a intuição ativa brilha com uma luz tão soberana ao lado dos conceitos incolores, que ela os fere de impotência e reina, daqui em diante, sozinha sobre a conduta, que se torna, por este mesmo fato, insensata; aliás, a impressão presente tem tanto poder sobre eles, que os leva à irreflexão, ao arrebatamento, à paixão. É igualmente por isso, e, em geral, porque o seu conhecimento se subtraiu, em

parte, a serviço da vontade, que na conversa pensam menos na pessoa que os escuta do que na coisa de que falam e que evocam vivamente perante si; daqui resulta que, para os seus interesses, têm uma maneira de julgar bastante objetiva; eles tagarelam e não sabem guardar para si o que teria sido mais prudente calar, e assim por diante. São, enfim, levados ao monólogo e, em suma, capazes de mostrar muitas fraquezas que beiram verdadeiramente a loucura. O gênio e a loucura têm um lado pelo qual se tocam e mesmo se penetram; notou-se isso muitas vezes; chamou-se ao entusiasmo poético uma espécie de loucura: Horácio (*Odes*, III, 4) chama de *amabilis insania*; Wieland, na introdução de *Oberon*, de "deliciosa loucura" (*holder Wahnsinn*); o próprio Aristóteles, segundo Sêneca (*De tranquillitate animi*, 15, 16), teria dito: *"Nullum magnum ingenium sine mixtura dementiae fuit"*.[9] Platão exprime também esta ideia no mito da caverna já citado, quando diz (*República*, 7): "Aqueles que saíram da caverna e que viram a verdadeira luz do sol, as coisas realmente existentes (as ideias), não poderão ver mais nada quando regressarem; já não distinguirão as sombras da caverna, visto que os seus olhos terão ficado desabituados da obscuridade; tornar-se-ão, por causa dos seus erros, a troça dos seus companheiros que nunca deixaram nem a caverna nem as sombras". No *Fedro* (p. 317) diz precisamente que sem um pouco de loucura não existe verdadeiro poeta; pretende mesmo (p. 327) que se passa por louco, desde que, das coisas efêmeras, se separam as ideias eternas. Cícero cita-nos Demócrito e Platão: *"Negat enim sine furore Democritus quemquam poetam magnum esse posse; quod idem dicit Plato"*[10] (*De divinatione*, I , 37).

Pope, finalmente, diz-nos:

Great wits to madness sure are near allied,
And thin partitions do their bounds divide.[11]

É sobretudo Goethe que é instrutivo sobre este ponto. No *Torquato Tasso* não se contenta em representar o sofrimento, nem o martírio próprio do gênio enquanto gênio; mostra-nos também as suas invasões contínuas na loucura. Enfim, para nos convencermos deste parentesco próximo entre o gênio e a loucura, leiam-se as biografias dos grandes gênios, tais como Rousseau, Byron, Alfieri; as anedotas tiradas da vida de alguns outros não serão menos concludentes; citemos enfim um exemplo pessoal; visitei

frequentemente casas de alienados e encontrei aí sujeitos de um incontestável valor; o seu gênio manifestava-se distintamente através da sua loucura; mas neles a loucura tinha permanecido completamente dominante. Tamanha coincidência não pode ser creditada ao acaso, visto que, por um lado, o número de alienados é relativamente muito pequeno; por outro lado, o aparecimento de um homem de gênio, acontecimento raro acima de toda expressão, pode ser considerado como um fato excepcional no seio da natureza. Aliás, é suficiente, para nos convencermos disto, calcular o número de homens de gênio que a Europa culta produziu na Antiguidade como nos tempos modernos, contando, bem entendido, apenas aqueles que produziram obras dignas de conservar em todas as épocas um preço imortal aos olhos dos homens; que se compare em seguida esse número com os 250 milhões de homens que vivem sem cessar na Europa e que se renovam a cada trinta anos! Eis ainda um fato que não quero de modo nenhum silenciar: conheci certas pessoas de uma superioridade intelectual marcada, senão eminente: elas apresentavam ao mesmo tempo ligeiros índices de loucura.

Pareceria, de acordo com isto, que toda superioridade intelectual que ultrapasse a média deva ser considerada como uma coisa anormal que predispõe à loucura. No entanto, quero resumir o mais brevemente possível a minha opinião sobre a razão puramente intelectual deste parentesco entre gênio e loucura, visto que esta discussão não pode deixar de nos informar a respeito da própria essência do gênio, isto é, desse poder intelectual que é o único capaz de produzir as verdadeiras obras-primas. Mas isto necessita de um curto exame da loucura em si mesma.

Não se chegou ainda, que eu saiba, a um esboço claro e completo sobre a natureza da loucura; não se tem ainda a noção exata e precisa do que distingue, realmente, o louco do homem sensato. — Não se pode recusar aos loucos nem a razão nem o entendimento: eles falam e compreendem; eles raciocinam muitas vezes com bastante precisão; geralmente, têm uma visão muito exata do que se passa perante eles e apreendem o encadeamento das causas e dos efeitos. As visões, tal como os fantasmas da febre, não são um sintoma comum de loucura; o delírio falseia a percepção, a loucura falseia o pensamento. Com efeito, os loucos quase nunca se enganam a respeito do que está imediatamente presente; as suas divagações relacionam-se sempre com o que está ausente ou passado, e, por

conseguinte, dizem respeito apenas à relação daquilo que está ausente ou passado com o presente.

Por consequência, a sua doença parece-me atingir sobretudo a memória; não a suprime contudo completamente (visto que muitos loucos sabem um grande número de coisas de cor e reconhecem por vezes pessoas que não viam há muito tempo); ela rompe antes o fio da memória; quebra o encadeamento contínuo e torna impossível qualquer lembrança do passado regularmente coordenada. Suponho que um louco evoca uma cena do passado e dá-lhe toda a vivacidade de uma cena verdadeiramente presente: existem lacunas em tal lembrança; o louco as preenche com ficções; essas ficções podem ser sempre as mesmas e tornarem-se ideias fixas ou então modificarem-se todas as vezes, como acidentes efêmeros; no primeiro caso, é a monomania, a melancolia; no segundo caso, a demência, *fatuitas.* É por isso que é tão difícil, quando um louco entra num hospício, interrogá-lo sobre a sua vida precedente. O verdadeiro e o falso confundem-se cada vez mais na sua memória. Embora o presente imediato seja corretamente conhecido, é falseado pela relação que o louco lhe atribui com um passado quimérico: os loucos consideram-se a si mesmos e consideram os outros como pessoas que existem apenas no seu passado de fantasia; eles não reconhecem os amigos; em resumo, apesar da sua percepção exata do presente, atribuem-lhe relações falsas com o passado. Se a loucura se torna intensa, a memória desorganiza-se completamente; o louco é incapaz de se lembrar de tudo o que é ausente ou passado; ele é inteira e exclusivamente governado pelo capricho do momento, ligado às quimeras que para ele constituem o passado; de igual modo, quando nos encontramos perto dele, estamos continuamente expostos a ser maltratados ou mortos, a menos que se lhe faça sentir que se é o mais forte.

O conhecimento do louco e do animal confundem-se na medida em que ambos estão restritos ao presente; mas eis o que os distingue: o animal não tem, para falar com rigor, nenhuma representação do passado considerado como tal; ele sofre, sem dúvida, o efeito desta representação por intermédio do hábito, quando, por exemplo, reconhece após vários anos o seu antigo dono, isto é, aquele cuja visão produziu nele uma impressão habitual, persistente; o que é verdade é que não existe nenhuma lembrança do tempo que tenha passado desde então: o louco, pelo contrário, conserva sempre na sua razão o passado *in abstracto*; mas é um falso passado que existe apenas para ele e que é um objeto de crença constante ou somente momentânea: a

influência deste falso passado impede-o, embora conheça exatamente o presente, de tirar daí qualquer partido, enquanto que o próprio animal é capaz de utilizá-lo. Eis como explico o fato de que violentas dores morais, acontecimentos terríveis e inesperados ocasionem frequentemente a loucura. Uma dor deste gênero é sempre, como acontecimento real, limitada ao presente, isto é, é passageira e como tal não ultrapassa de modo algum as nossas forças: ela só se torna excessiva se é permanente; mas como tal ela reduz-se a um simples pensamento e reside na memória: se esta dor, se o desgosto causado por este pensamento ou por esta lembrança é bastante cruel para se tornar absolutamente insuportável e ultrapassar as forças do indivíduo, então a natureza, tomada de angústia, recorre à loucura como o seu último recurso; o espírito torturado rompe, por assim dizer, o fio da sua memória, preenche as lacunas com ficções; procura um refúgio no seio da demência contra a dor moral que ultrapassa as suas forças: é como quando se amputa um membro gangrenado e se substitui este membro por outro artificial. — Tomemos como exemplo Ajax furioso, o rei Lear, Ofélia, visto que as criações do verdadeiro gênio são as únicas a que podemos recorrer aqui, visto que elas são universalmente conhecidas, e podem aliás, graças à sua verdade, ser consideradas como pessoas reais: também a experiência real e diária nos dá sobre esta questão resultados absolutamente semelhantes. Esta passagem da dor à loucura não é completamente sem análogo; quando um pensamento penoso nos surpreende de improviso, acontece-nos muitas vezes querer bani-lo, de uma maneira de algum modo mecânico, através de uma exclamação, um gesto: pretendemos, deste modo, distrair-nos, arrancarmo-nos violentamente à nossa lembrança.

Acabamos de ver que o alienado tem um conhecimento exato do presente isolado e também de muitos fatos particulares do passado; mas não reconhece a ligação e as relações dos fatos: tal é a razão dos seus erros e das suas divagações; tal é, igualmente, o seu ponto de contato com o homem de gênio, visto que também o homem de gênio negligencia o conhecimento das relações que repousa sobre o princípio da razão; ele apenas vê e procura nas coisas as suas ideias; ele apreende a sua própria essência, essa essência que se manifesta no contemplativo; ele apreende-a sob tal ponto de vista que uma só coisa assim considerada representa toda a sua espécie, e ele pode dizer como Goethe que um só caso vale por mil; também desdenha do conhecimento do encadeamento das coisas: o objeto único que ele contempla, o presente que ele concebe com uma surpreendente intensidade

aparecem-lhe numa luz tão plena, que os outros elos da cadeia da qual fazem parte entram, por esse mesmo fato, na sombra: isto dá precisamente lugar a fenômenos que se compararam há muito tempo com os da loucura. Se existe nas realidades particulares, que nos rodeiam, qualquer coisa de imperfeito, enfraquecido ou alterado, basta que o gênio lhe toque para elevá-lo até a ideia, até a perfeição; em todo lugar ele vê apenas extremos, e por consequência, a sua conduta também se entrega aos extremos: ele não sabe guardar a justa medida, falta-lhe moderação; daí resulta o que nós sabemos. Ele conhece perfeitamente as ideias, não os indivíduos. Além disso, um poeta pode, como observamos, conhecer a fundo o homem e conhecer bastante mal os homens; é facilmente manobrado e torna-se um brinquedo nas mãos de pessoas maldosas.

---

9. “Jamais houve um grande engenho sem uma mescla de demência.”

10. “Na verdade, Demócrito nega que possa existir um grande poeta sem loucura; e o mesmo diz Platão.”

11. “O gênio confina com a loucura; estão separados apenas por um fino tabique.”

§ 37

O gênio, tal como o apresentamos, consiste na aptidão para se libertar do princípio da razão, fazer abstração das coisas particulares, que existem apenas em virtude das relações, reconhecer as ideias e, enfim, colocar-se diante delas como seu correlativo, já não a título de indivíduo, mas a título de puro sujeito que conhece; no entanto, esta aptidão pode existir também, embora num grau menor e diferente, em todos os homens, visto que sem isto eles seriam tão incapazes de apreciar as obras de arte como de produzi-las, eles seriam absolutamente insensíveis a tudo que é belo e sublime; estas duas palavras seriam mesmo um verdadeiro contrassenso para eles. Por consequência, a não ser que existam pessoas completamente incapazes de qualquer prazer estético, devemos conceder a todos os homens esse poder de separar as ideias das coisas e por esse fato elevarem-se momentaneamente acima da sua personalidade. O gênio tem apenas a vantagem de possuir esta faculdade num grau muito mais elevado e de gozá-lo de uma maneira mais contínua; graças a este duplo privilégio, pode aplicar a tal modo de conhecimento toda a reflexão necessária para reproduzir numa criação livre o que conhece através deste método; esta reprodução constitui a obra de arte.

É através dela que ele comunica aos outros a ideia que concebeu. A ideia permanece, portanto, imutável e idêntica: por conseguinte, o prazer estético permanece essencialmente um só e idêntico, quer seja provocado por uma obra de arte, quer seja experimentado diretamente na contemplação da natureza e da vida. A obra de arte é apenas um meio destinado a facilitar o conhecimento, conhecimento que constitui o prazer estético. Uma vez que concebemos mais facilmente a ideia através da obra de arte do que através da contemplação direta da natureza e da realidade, segue-se que o artista, já não conhecendo a realidade, mas apenas a ideia, apenas reproduz, igualmente, na sua obra a ideia pura; ele distingue-a da realidade, negligencia todas as contingências que poderiam obscurecê-la. O artista empresta-nos os seus olhos para ver o mundo. Possuir uma visão particular,

libertar a essência das coisas que existe fora de todas as relações, eis o dom inato próprio do gênio; estar em estado de nos fazer aproveitar desse dom e de nos comunicar tal faculdade de visão, eis a parte adquirida e técnica da arte. É por isso que, depois de ter, com o que já foi dito, apresentado nos seus principais lineamentos a essência íntima da consciência estética, vou, no estudo filosófico que se vai seguir, examinar o belo e o sublime puro, indiferentemente, na natureza e na arte; não me preocuparei em distinguir este daquele. Vamos estudar o que se passa no homem, em contato com o belo, em contato com o sublime; quanto à questão de saber se esse contato se opera através da contemplação da natureza e da vida, ou se só pode ser atingido por intermédio da arte, ela incide sobre uma diferença completamente exterior, de modo algum essencial.

§ 38

Encontramos na contemplação estética dois elementos inseparáveis: o conhecimento do objeto considerado, não como coisa particular, mas como ideia platônica, isto é, como forma permanente de toda uma espécie de coisas; depois a consciência, aquele que conhece, não como indivíduo, mas como puro sujeito que conhece, isento de vontade. Vimos igualmente a condição necessária para que estes dois elementos se mostrem sempre reunidos: é preciso renunciar ao conhecimento ligado ao princípio da razão, o qual, no entanto, é o único válido tanto para o serviço da vontade como para a ciência. — Vamos ver igualmente que o prazer estético, provocado pela contemplação do belo, procede destes dois elementos; é ora um, ora o outro que no-lo consegue melhor, conforme o objeto da nossa contemplação estética.

Todo querer procede de uma necessidade, isto é, de uma privação, isto é, de um sofrimento. A satisfação põe-lhe um fim; mas, para cada desejo que é satisfeito, dez pelo menos são contrariados; além disso, o desejo é demorado, e as suas exigências tendem para o infinito; a satisfação é curta, parcimoniosamente medida. Mas este contentamento supremo é apenas aparente: o desejo satisfeito cede lugar em breve a um novo desejo; o primeiro é uma decepção reconhecida, o segundo é uma decepção ainda não reconhecida. A satisfação de nenhum desejo pode conseguir contentamento durável 205

e inalterável. É como a esmola que se lança a um mendigo: ela salva-lhe hoje a vida para prolongar a sua miséria até amanhã. — Enquanto a nossa consciência está preenchida pela nossa vontade, enquanto estamos subjugados pelo impulso do desejo, pelas esperanças e pelos temores contínuos que ele faz nascer, enquanto somos súditos do querer, não existe para nós nem felicidade duradoura, nem repouso. Continuar ou fugir, temer a infelicidade ou procurar o gozo são, na realidade, a mesma coisa: a inquietude de uma vontade sempre exigente, sob qualquer forma que se manifeste, enche e perturba sem cessar a consciência; ora, sem repouso a

verdadeira felicidade é impossível. Assim o súdito do querer assemelha-se a Ixião amarrado a uma roda que não deixa de rodar, às Danaides que tiram sempre água do poço para encherem o seu tonel, a Tântalo eternamente sequioso.

Mas vem uma ocasião exterior ou então um impulso interno que nos arrebata para bem longe da infinita torrente do querer, que arranca a consciência da sujeição da vontade; daí em diante, a nossa atenção incidirá sobre os motivos do querer; ela conceberá as coisas independentemente da sua relação com a vontade, isto é, irá considerá-las de uma maneira desinteressada, não subjetiva, puramente objetiva; dar-se-á inteiramente às coisas, enquanto elas são simples representações, não enquanto elas são motivos: iremos então encontrar natural e imediatamente esse repouso que, durante a nossa primeira sujeição à vontade, procurávamos sem cessar e que nos fugia sempre; seremos perfeitamente felizes. Tal é o estado isento de dor que Epicuro prezava com tanta força como idêntico ao supremo bem e à condição divina, visto que, enquanto ele dura, escapamos à opressão humilhante da vontade; assemelhamo-nos a prisioneiros que festejam um dia de repouso, e a nossa roda de Ixião já não gira.

Mas este estado é justamente aquele que assinalei, ainda agora, como condição do conhecimento da ideia; é a contemplação pura, é o êxtase da intuição, é a confusão do sujeito e do objeto, é o esquecimento de toda a individualidade, é a supressão desse conhecimento que obedece ao princípio da razão e que concebe apenas relações; é o momento em que uma só e idêntica transformação faz da coisa particular contemplada a ideia da sua espécie, e do indivíduo que conhece, o puro sujeito de um conhecimento liberto da vontade; daqui em diante sujeito e objeto escapam, em virtude da sua nova qualidade, ao turbilhão do tempo e das outras relações. Em tais condições, é indiferente estar num cárcere ou num palácio para contemplar o pôr do sol.

Um impulso interior, uma preponderância do conhecimento sobre a vontade podem, quaisquer que sejam as circunstâncias concomitantes, ocasionar este estado. Isto nos é atestado por esses maravilhosos pintores holandeses que contemplaram com uma intuição tão objetiva os objetos mais insignificantes e que nos deram nos seus quadros de interior uma prova imperecível da sua objetidade, da sua serenidade de espírito; um homem de gosto não pode contemplar a sua pintura sem emoção, visto que ela revela uma alma singularmente tranquila, serena e liberta da vontade; tal

estado era necessário para que eles pudessem contemplar de uma maneira tão objetiva, estudar de um modo tão atento coisas tão insignificantes e, enfim, exprimir essa intuição com uma exatidão tão judiciosa: aliás, ao mesmo tempo em que as suas obras nos convidam a tomar a nossa parte da sua serenidade, acontece que a nossa emoção cresce também, por contraste, visto que muitas vezes a nossa alma se encontra então atormentada pela agitação e pela perturbação que nela ocasiona a violência do querer. É neste mesmo espírito que os pintores de paisagem, particularmente Ruysdael, pintaram muitas vezes paisagens perfeitamente insignificantes, e, por isso mesmo, produziram o mesmo efeito de uma maneira ainda mais agradável.

Não há como a força interior de uma alma artista para produzir tão grandes efeitos; mas este impulso objetivo da alma encontra-se facilitado e favorecido pelos objetos exteriores que se nos oferecem, pela exuberância da bela natureza que nos convida e que parece constranger-nos a contemplá-la.

Uma vez que se apresentou ao nosso olhar, ela nunca deixa de nos arrancar, nem que seja por um instante, à subjetividade e à sujeição da vontade; ela nos arrebata e transporta para o estado de conhecimento puro. Além disso, um único e livre olhar lançado sobre a natureza é suficiente para refrescar, aliviar e reconfortar imediatamente aquele a quem as paixões, as necessidades e as preocupações atormentam: a tempestade das paixões, a tirania do desejo e do temor, em uma palavra todas as misérias do querer concedem-lhe uma trégua imediata e maravilhosa. É que, com efeito, desde o momento em que, libertos do querer, nos absorvemos no conhecimento puro e independente da vontade, entramos num outro mundo, em que não existe mais nada daquilo que solicita a nossa vontade e nos abala tão violentamente. Esta libertação do conhecimento subtrai-nos a essa perturbação de uma maneira tão perfeita, tão completa como o sono e o sonho: felicidade e infelicidade dissipam-se, o indivíduo é esquecido; já não somos o indivíduo, somos puro sujeito que conhece: somos simplesmente o olho único do mundo, esse olho que pertence a todo ser que conhece, mas que só pode, no homem, libertar-se absolutamente do serviço da vontade; no homem toda diferença de individualidade se apaga tão perfeitamente que se torna indiferente saber se os olhos contempladores pertencem a um rei poderoso ou a um miserável mendigo, visto que nem felicidade nem miséria nos acompanham a essas alturas. Este abrigo, em que escapamos a todas as nossas dores, está situado bem perto de nós; mas quem tem a força para se

manter aí muito tempo? Basta que uma relação do objeto puramente contemplado com a nossa vontade ou a nossa pessoa se manifeste na nossa consciência: o encanto rompeu-se; eis-nos caídos de novo no conhecimento submetido ao princípio da razão; tomamos conhecimento já não da ideia, mas da coisa particular, do elo dessa cadeia, a que também nós próprios pertencemos; somos, mais uma vez, devolvidos a toda a nossa miséria. — A maior parte dos homens limita-se muitas vezes a esta última condição, visto que a objetidade — isto é, o gênio — lhes falta totalmente. É por esta razão que eles não gostam nada de se encontrar sozinhos perante a natureza: têm necessidade de uma companhia, pelo menos da companhia de um livro. Neles, com efeito, o conhecimento não deixa de servir a vontade: é por isso que procuram nos objetos apenas a relação que aí podem descobrir com a sua vontade; tudo aquilo que não lhes oferece uma relação desta natureza provoca no fundo do seu ser esse lamento eterno e desolador, semelhante ao acompanhamento de um baixo: “Isto não me serve para nada”. Do mesmo modo, desde que estão sós, a mais bela paisagem adquire a seus olhos um aspecto gelado, sombrio, estranho, hostil.

É, enfim, esta beatitude da contemplação liberta da vontade que derrama sobre tudo que é passado ou longínquo um encanto tão prestigioso e que nos apresenta esses objetos numa luz tão favorável; aí enganamos a nós mesmos. Quando nos representamos os dias — há muito tempo desaparecidos — que passamos num lugar afastado, são só os objetos que a nossa imaginação evoca, e não o sujeito da vontade que, nessa altura como hoje, carregava consigo o peso das suas incuráveis misérias: elas são esquecidas, visto que foram desde então muitas vezes renovadas. A intuição objetiva age na lembrança como agiria sobre os objetos atuais se cuidássemos de nos desembaraçar da vontade e de nos entregarmos a essa intuição. Daí vem que, quando uma necessidade nos atormenta mais do que o costume, a lembrança das cenas passadas ou longínquas passa na nossa frente semelhante à imagem de um paraíso perdido. A imaginação evoca exclusivamente a parte objetiva das nossas lembranças, nunca a parte individual ou subjetiva; imaginamos, por conseguinte, que essa parte objetiva se nos apresentou outrora completamente pura, inteiramente separada das relações importunas com a vontade, como a sua imagem se apresenta agora à nossa fantasia: e, contudo, as relações dos objetos com a nossa vontade não nos tinham causado nessa altura menos tormentos do que presentemente. Podemos, por meio dos objetos presentes, como por meio

dos objetos afastados, subtrairmo-nos a todos os males; basta para isso sermos capazes de nos elevarmos a uma contemplação pura desses objetos; chegamos assim a acreditar que só estes objetos estão presentes e que nós mesmos não o estamos de modo nenhum: neste estado estamos libertos do nosso triste eu; tornamo-nos, a título de puros sujeitos que conhecem, completamente idênticos aos objetos; tanto a nossa miséria lhes é estranha como, em semelhantes momentos, se torna estranha para nós mesmos. Só o mundo considerado como representação permanece; o mundo como vontade desapareceu.

Espero ter mostrado claramente através destas considerações a natureza e a importância da condição subjetiva do prazer estético; esta condição, como vimos, consiste em libertar o conhecimento que a vontade subjugava, em esquecer o eu individual, em transformar a consciência num puro sujeito que conhece e liberto da vontade, do tempo, de toda relação. Da mesma forma que este lado subjetivo da contemplação estética, o seu lado objetivo — isto é, a concepção intuitiva da ideia platônica — manifesta-se sempre como correlativo necessário. Mas antes de estudar a ideia e a criação artística nas suas relações com ela, é necessário insistir ainda um pouco sobre o lado subjetivo do prazer estético; vamos completar o estudo deste lado subjetivo com o exame do sentimento que dele depende exclusivamente e que deriva de uma das suas modificações, o sentimento do sublime. Depois do que passaremos ao estudo do lado objetivo, e isso será o complemento natural da nossa análise do prazer estético.

No entanto, àquilo que dissemos até aqui ligam-se ainda as duas observações seguintes. A luz é a coisa mais alegre que existe: fizemos dela o símbolo de tudo que é bom e salutar. Em todas as religiões, ela representa a salvação eterna; as trevas significam, pelo contrário, danação. Ormuzd reside na luz mais pura, Ahriman na noite eterna. O Paraíso de Dante assemelha-se bastante ao Vauxhall de Londres: os espíritos bem-aventurados aparecem lá como pontos luminosos que se agrupam em figuras regulares. A desaparição da luz entristece-nos imediatamente; o seu regresso alegra-nos; as cores excitam em nós uma viva fruição que atinge o seu máximo se elas são transparentes. A razão de tudo isto é que a luz é o correlativo, a condição do conhecimento intuitivo perfeito, isto é, do único conhecimento que não afeta diretamente a vontade. A visão, com efeito, não é como os outros sentidos; ela não possui por natureza nem como sentido a propriedade de afetar diretamente o órgão de uma maneira

agradável ou dolorosa; ela não tem, em uma palavra, nenhuma ligação direta com a vontade: é apenas a intuição produzida no espírito que pode ter tal propriedade, e esta propriedade repousa sobre a relação do objeto com a vontade. Quando se trata do ouvido, já não é a mesma coisa: os sons podem provocar diretamente uma dor; eles podem ser diretamente agradáveis, e isso como simples dado sensível, sem nenhuma relação com a harmonia ou a melodia. O tato, enquanto se confunde com o sentimento da nossa unidade corporal, está ainda mais estreitamente limitado a exercer a sua influência direta sobre a vontade: no entanto, existem sensações tácteis que não provocam nem dor nem voluptuosidade. Mas os odores são sempre agradáveis ou desagradáveis: as sensações do gosto o são ainda de um modo mais marcado. Estes dois últimos sentidos são aqueles que se relacionam quase sempre com a parte voluntária do nosso ser: é por isso que eles permanecem os menos nobres, denominados por Kant sentidos subjetivos. O prazer produzido pela luz resume-se, portanto, na realidade, à alegria que nos causa a possibilidade objetiva do conhecimento intuitivo mais puro e mais perfeito; devemos concluir disto que o conhecimento puro, desembaraçado e liberto de toda vontade, constitui qualquer coisa de eminentemente aprazível; ele é, a esse título, um elemento importante da fruição estética. — Este modo de considerar a luz explica-nos a beleza estranha que o reflexo dos objetos na água nos apresenta. Os corpos trocam uns com os outros uma reação à qual somos devedores da mais pura e mais perfeita dentre as nossas percepções; esta reação, sutil, rápida e delicada entre todas, não é outra coisa senão a reflexão dos raios luminosos: ora, neste fenômeno, ela apresenta-se-nos sob a sua forma mais clara, mais manifesta, mais completa; ela mostra-nos a causa e o seu efeito, de uma maneira, por assim dizer, amplificada: tal é a causa do prazer estético que temos perante este espetáculo, prazer que, pela sua parte essencial, se funda sobre o princípio subjetivo da fruição estética, prazer que se reduz à alegria que nos causam o conhecimento puro e as vias que aí conduzem.

§ 39

Procuramos expor a parte subjetiva do prazer estético (falando de parte subjetiva, entendo aquilo que neste prazer se reduz à alegria de exercer a faculdade de conhecer de uma maneira pura, intuitiva, independente da vontade). A este estudo liga-se, como dependência direta, a análise desse estado de espírito que se chama o sentimento do sublime.

Já observamos que esse êxtase que constitui o estado da intuição pura se produz sobretudo quando os objetos se prestam a isso, isto é, quando, graças à sua forma variada, mas ao mesmo tempo clara e precisa, se tornam facilmente as imagens das suas ideias; é nisso que consiste precisamente a sua beleza, tomada no seu sentido objetivo. É sobretudo a bela natureza que possui esta propriedade; ela é mesmo capaz de provocar o prazer estético no homem mais insensível, nem que seja por um instante; é curioso ver com que insistência o mundo vegetal em particular nos solicita e, por assim dizer, nos constrange a contemplá-lo; é de crer que tal insistência está ligada ao fato que esses seres orgânicos não constituem por eles mesmos, como os animais, um objeto imediato de conhecimento; eles aspiram por encontrar um indivíduo estranho, dotado de inteligência, para passarem do mundo da vontade cega para o da representação; eles desejam, de algum modo, essa passagem; e eles desejam obter — pelo menos indiretamente — o que lhes é impossível obter de imediato. Não faço mais do que mencionar esta ideia um pouco arriscada; talvez ela confine com o devaneio: em todo caso, apenas uma muito íntima e muito profunda contemplação da natureza a pode sugerir ou confirmar.12 Enquanto a natureza se limita a oferecer-se assim, enquanto a riqueza de significação, enquanto a clareza das formas, exprimindo as ideias que nelas se individualizam, apenas nos elevam do conhecimento sujeito à vontade, do conhecimento das simples relações até a contemplação estética, e nos erigimos assim em sujeito que conhece isento de vontade, é apenas o belo que age sobre nós, é apenas o sentimento da beleza que é provocado em nós. Mas suponhamos que esses objetos, cujas formas significativas nos convidam à contemplação, se encontram numa

relação de hostilidade com a vontade tal como ela se traduz na sua objetidade, isto é, com o corpo humano; suponhamos que esses objetos sejam opostos à vontade, que eles a ameacem com uma força vitoriosa de qualquer resistência ou que a reduzam a nada pelo contraste com a sua grandeza desmesurada; se, apesar de tudo, o espectador não dirige a sua atenção para esta relação de hostilidade que a sua vontade deve sofrer; se, pelo contrário, ainda que perceba e admita esta relação, se abstrai conscientemente dela; se ele se separa violentamente da vontade e das suas relações para se absorver inteiramente no conhecimento; se, na sua qualidade de puro sujeito que conhece, contempla de uma maneira serena os objetos temíveis para a vontade; se ele se limita a conceber essas ideias estranhas a toda relação; se, por conseguinte, para com prazer nessa contemplação; se, enfim, ele se eleva, por esse fato, acima de si mesmo, acima da sua personalidade, acima da sua vontade, acima de toda vontade — neste caso, é o sentimento do sublime que o preenche; ele está num estado de êxtase, e é por isso que se chama sublime ao objeto que ocasiona este estado. Eis o que distingue o sentimento do sublime daquele do belo: em presença do belo, o conhecimento puro desprende-se sem luta, visto que a beleza do objeto — isto é, a sua propriedade de facilitar o conhecimento da ideia — põe de lado sem resistência, por consequência sem o sabermos, a vontade, assim como as relações que contribuem para o seu serviço; a consciência fica então como puro sujeito que conhece, de modo que da vontade não sobrevive nem uma lembrança; pelo contrário, em presença do sublime, a primeira condição, para chegar ao estado de conhecimento puro, é de nos arrancar consciente e violentamente às relações do objeto que sabemos desfavoráveis à vontade; elevamo-nos, por um impulso pleno de liberdade e de consciência, acima da vontade e do conhecimento a ela relacionado. Não basta assumirmos conscientemente o nosso impulso, é preciso ainda mantê-lo; ele é acompanhado de uma reminiscência constante da vontade, não de uma vontade particular e individual, tal como o temor ou o desejo, mas da vontade humana em geral, na medida em que ela se encontra expressa pela sua objetidade, o corpo humano. Suponhamos que um ato voluntário real e particular se manifesta na consciência por ação de uma verdadeira angústia do indivíduo, de um perigo que os objetos exteriores lhe fazem correr: imediatamente a vontade individual, efetivamente atingida, recobra a vantagem; a contemplação serena torna-se impossível; desapareceu a impressão do sublime; ela é substituída pela

angústia, e o esforço do indivíduo para vencer as dificuldades deixa de lado todos os outros pensamentos.

Alguns exemplos serão bastante úteis para esclarecer esta teoria do sublime estético e para a pôr fora de dúvida; eles mostrarão ao mesmo tempo de quantos graus diferentes é capaz o sentimento do sublime. Com efeito, sabemos que o sentimento do sublime se confunde com o do belo na sua condição essencial, isto é, na contemplação pura, abstraída de toda vontade, e no conhecimento das ideias que daí decorre necessariamente, fora de toda relação determinada pelo princípio da razão; sabemos, por outro lado, que ele se distingue apenas pela junção de uma só condição, que é de se elevar acima da relação que se reconhece no objeto da contemplação e que o coloca em situação de hostilidade diante da vontade; segue-se que haverá vários graus do sublime, igualmente várias transições do belo ao sublime, conforme esta condição unida for forte, distinta, urgente, próxima ou, pelo contrário, fraca, longínqua, apenas esboçada. Creio que é preferível, para a minha exposição, colocar à testa da minha série de exemplos as transições simples, e em geral os graus mais fracos da impressão do sublime; no entanto, aqueles que não têm nem uma sensibilidade estética bem desenvolvida, nem uma imaginação bem viva compreenderão apenas os exemplos seguintes em que demonstro os graus mais elevados e mais característicos desta impressão; farão bem em se limitarem a estes últimos exemplos; quanto aos que abrem a série, convido-os a não se ocuparem deles de modo nenhum.

O homem é ao mesmo tempo impulso voluntário, obscuro e violento, e puro sujeito que conhece, dotado de eternidade, de liberdade e de serenidade; ele é, nesta dupla qualidade, caracterizado ao mesmo tempo pelo polo das partes genitais considerado como foco, e pelo polo da fronte; por um contraste análogo, o sol é ao mesmo tempo fonte da luz, a qual é a condição do conhecimento mais perfeito, da coisa mais aprazível que existe, e fonte do calor, que é a primeira condição de toda vida, isto é, de todo fenômeno da vontade considerada nos seus graus superiores. O que o calor é para a vontade, é a luz para o conhecimento. A luz é, por conseguinte, o mais belo diamante da coroa da beleza; ela tem a influência mais decisiva sobre o conhecimento de toda coisa bela: a sua presença é, geralmente, uma condição que não é permitido negligenciar; mas se ela está favoravelmente colocada, ela realça ainda a beleza das mais belas coisas. É sobretudo em arquitetura que ela tem a virtude de realçar a beleza; ela é

mesmo suficiente para transfigurar o objeto mais insignificante. — Suponhamos que por um áspero inverno, quando toda a natureza está adormecida e que o sol não sobe muito alto, percebíamos os raios do sol refletidos por blocos de pedra; eles iluminam mas não aquecem nada, favorecem apenas o conhecimento puro, não a vontade; se considerarmos o belo efeito da luz sobre estes blocos, somos transportados, como se é normalmente pela beleza, para o estado de conhecimento puro; no entanto, quando nos lembramos vagamente que são esses mesmos raios que nos privam de calor, isto é, que nos privam do princípio vital, conseguimos numa certa medida elevarmo-nos acima dos interesses da vontade; torna-se necessário um ligeiro esforço para persistir no estado de conhecimento puro, fazendo abstração de toda vontade, e é precisamente por esta razão que existe aí passagem do sentimento do belo ao do sublime. Aí está o mais fraco cambiante de sublime que se pode espalhar sobre o belo, o qual aliás se manifesta aqui apenas como um grau inferior. O exemplo seguinte é quase tão sutil para apreender.

Transportemo-nos para uma região solitária; o horizonte é ilimitado, o céu sem nuvens; as árvores e as plantas estão numa atmosfera perfeitamente imóvel; nada de animais, nada de homens, nada de águas correntes; por todo lado, o mais profundo silêncio; — tal lugar parece convidar-nos ao recolhimento, à contemplação, isenta por completo da vontade e das suas exigências: é por isto mesmo que dá a uma paisagem assim, simplesmente deserta e recolhida, laivos de sublime. Com efeito, como não oferece nenhum objeto favorável ou desfavorável à vontade, continuamente à procura de esforços e de sucessos, o estado de contemplação pura é o único possível, e aquele que não é capaz de aí se elevar fica, para sua grande vergonha, entregue à ociosidade de uma vontade desocupada, ao tormento do aborrecimento. Em presença de tal lugar, damos a medida do nosso valor intelectual; é uma excelente pedra de toque a nossa maior ou menor aptidão para suportar ou amar a solidão. A paisagem que acabamos de descrever deu-nos um exemplo do sublime, ainda que no seu grau mais fraco, visto que aqui, no estado de conhecimento puro, pleno de serenidade e independência, se mistura por contraste uma lembrança dessa vontade sempre em busca de movimento. — Este gênero de sublime é aquele que se exalta no espetáculo das imensas pradarias do centro da América do Norte.

Imaginemos agora essa região desprovida das suas próprias plantas; existem apenas rochas desnudadas: a nossa vontade encontrar-se-á

imediatamente inquieta com a ausência de qualquer natureza orgânica necessária à nossa subsistência; o deserto tomará um aspecto assustador; a nossa disposição tornar-se-á mais trágica: não poderemos elevar-nos ao estado de puro conhecimento, a menos que nos abstraiamos francamente dos interesses da vontade; e todo o tempo que persistirmos neste estado, o sentimento do sublime dominará claramente em nós.

Eis um novo aspecto da natureza que nos vai dar o sentimento do sublime num grau ainda superior. A natureza está em plena tempestade, em plena tormenta; uma meia-luz filtra-se através das nuvens negras e ameaçadoras; rochedos imensos e desnudados pendem, sufocam-nos e fecham o nosso horizonte; a água furiosa borbulha; o deserto está por todo lado e ouve-se o lamento do vento que luta através das ravinas. Há aí uma intuição que revela imediatamente a nossa dependência, a nossa luta contra a natureza inimiga, o esmagamento da nossa vontade; mas enquanto a angústia pessoal não assume a supremacia, enquanto persiste a contemplação estética, é o puro sujeito que conhece que passeia o seu olhar sobre a cólera da natureza e sobre a imagem da vontade vencida; impassível e indiferente (*unconcerned*) , ele está ocupado apenas em reconhecer as ideias nos próprios objetos que ameaçam e aterrorizam a vontade. É precisamente este contraste que dá lugar ao sentimento do sublime.

Mais forte ainda é a impressão, quando a luta dos elementos desenfreados se realiza em grande escala sob os nossos olhos: é por exemplo uma catarata que se precipita e que pelo seu estrépito nos tira mesmo a possibilidade de ouvir a nossa própria voz; ou, então, ainda é o espetáculo do mar que vemos ao longe removido pela tempestade: vagas altas como casas erguem-se e abatem-se; arremetem furiosamente contra as falésias, lançam a espuma bem longe no ar; a tempestade ribomba; o mar brame; os relâmpagos furam as nuvens negras; o barulho do trovão domina o da tempestade e o do mar.

É perante tal espetáculo que uma testemunha intrépida constata o mais distintamente a dupla natureza da sua consciência: enquanto se percebe como indivíduo, como fenômeno efêmero da vontade, suscetível de perecer à menor violência dos elementos, desprovido de recursos contra a natureza furiosa, sujeito a todas as dependências, a todos os caprichos do acaso, semelhante a um nada fugidio perante as forças insuperáveis, tem ao mesmo tempo consciência de si mesmo como sujeito que conhece, eterno e sereno; ele sente que é a condição do objeto e, por conseguinte, de todo este

mundo, que o combate terrível da natureza constitui apenas a sua própria representação e que ele próprio fica absorvido na concepção das ideias, livre e independente de todo querer e de toda miséria. Tal é, no seu apogeu, a impressão do sublime. Ela produz-se aqui com o aspecto de um aniquilamento que ameaça o indivíduo, à vista de uma força incomparavelmente superior que o ultrapassa.

Esta impressão pode ainda produzir-se de uma outra maneira completamente diferente, em presença de uma simples quantidade, tomada no espaço e no tempo, e cuja imensidão reduz o indivíduo a nada. Podemos chamar, como fez Kant, segundo uma divisão exata, ao primeiro gênero, sublime dinâmico e, ao segundo, sublime matemático; apesar de tudo, na explicação da natureza íntima desta impressão, separamo-nos completamente dele, e não fizemos intervir nem reflexões morais, nem hipóteses tiradas da filosofia escolástica.

Suponhamos que nos perdêssemos a contemplar a infinitude do mundo no tempo e no espaço, quer refletíssemos sobre a multidão dos séculos passados e futuros, quer durante a noite o céu nos revele, na sua realidade, mundos sem número, ou que a imensidão do universo oprima, por assim dizer, a nossa consciência: neste caso, sentimo-nos reduzidos ao nada; como indivíduo, como corpo animado, como fenômeno passageiro da vontade, temos a consciência de não ser mais do que uma gota no oceano, isto é, de nos dissiparmos e de desaparecermos no nada. Mas, ao mesmo tempo, contra a ilusão do nosso nada, contra esta mentira impossível, eleva-se em nós a consciência imediata que nos revela que todos esses mundos existem apenas na nossa representação; eles são apenas modificações do sujeito eterno do puro conhecimento; são apenas aquilo que sentimos em nós, desde que esquecemos a individualidade; em resumo, é em nós que reside o que constitui o suporte necessário e indispensável de todos os mundos e de todos os tempos. A grandeza do mundo, que há pouco espantava-nos, agora reside, serena, em nós mesmos: a nossa dependência em relação a ela está a partir de agora suprimida, visto que presentemente é ela que depende de nós. — No entanto, não fazemos efetivamente todas estas reflexões; limitamo-nos a sentir, de uma maneira completamente irrefletida, que, num certo sentido (só a filosofia pode precisá-lo), somos um com o mundo, e que, por conseguinte, a sua infinitude ergue-nos, ao contrário de nos esmagar. É esta consciência, ainda completamente sentimental, que os Upanixades dos Vedas repetem sob tantas formas variadas, e sobretudo

nesta frase que citamos mais acima: *"Hae omnes creaturae in totum ego sum et praeter me aliud ens non est"* (*Oupnekhat*, 1, 122).13 Existe aí um êxtase que ultrapassa a nossa própria individualidade; é o sentimento do sublime.

Experimentamos já a impressão do sublime matemático, à vista de um espaço que é pequeno em comparação com todo o universo, mas que se pode abarcar inteira e imediatamente com o olhar: toda a sua grandeza, considerada nas três dimensões, age sobre nós, e é suficiente para reduzir, de algum modo, o nosso próprio corpo até o infinitamente pequeno. Este efeito não pode ser produzido por um espaço vazio, nem por um espaço aberto; como deve ser imediatamente percebido, é preciso que seja delimitado nas três dimensões; será, por exemplo, uma nave muito alta e espaçosa, tal como São Pedro de Roma ou São Paulo de Londres. O sentimento do sublime nasce, aqui, da maneira seguinte: tomamos uma consciência íntima da inconstância e do nada do nosso próprio corpo comparado com uma grandeza que, contudo, reside apenas na nossa representação, e da qual, como sujeito que conhece, somos o suporte; o sentimento do sublime, em resumo, provém aqui como em todo lugar de um contraste entre a insignificância e a escravidão do nosso eu individual, fenômeno da vontade, por um lado, e, por outro lado, a consciência do nosso ser como puro sujeito que conhece. A abóbada do céu estrelado pode ainda, quando a consideramos sem refletir, fazer-nos simplesmente o mesmo efeito que uma abóbada arquitetural; neste caso, ela não age sobre nós através da sua verdadeira grandeza, mas apenas pela sua grandeza aparente. — Muitos dos objetos da nossa intuição provocam o sentimento do sublime, pelo fato de que por causa da sua grande extensão, da sua grande antiguidade, da sua longa duração, nos sentimos, perante eles, reduzidos a nada e absorvemo-nos apesar de tudo no gozo de contemplá-los: a esta categoria pertencem as montanhas muito altas, as pirâmides do Egito, as ruínas colossais da Antiguidade.

A nossa teoria do sublime aplica-se igualmente ao domínio moral, em especial àquilo que se chama um caráter sublime. Aqui, ainda, o sublime resulta do fato de a vontade não se deixar atingir de modo nenhum pelos objetos que parecem destinados a abalá-la, mas, pelo contrário, o conhecimento conserva sempre a supremacia. Um homem com tal caráter considerará, portanto, os homens de uma maneira objetiva, sem ter em conta as relações que eles podem ter com a sua própria vontade; ele notará,

por exemplo, os seus vícios, mesmo o ódio ou a injustiça em relação a si, sem ser por isso tentado a detestá-los por sua vez; verá a felicidade deles sem a conceber com inveja; reconhecerá as suas boas qualidades, sem, contudo, querer entrar mais na sua intimidade; perceberá a beleza das mulheres, mas não as desejará. A sua felicidade ou infelicidade pessoais não lhe serão nada sensíveis; assemelhar-se-á a Horácio, tal como Hamlet o descreve:

For thou hast been
As one, in suffering all, that suffers nothing;
A man, that fortune's buffets and rewards
Hast taken with equal thanks etc.

(Ato 3, cena 2)14

Visto que no curso da sua própria existência ele considerará menos a sua sorte individual do que a da humanidade em geral, será capaz de saber mais a respeito do sujeito que sofre.

---

12. Estou hoje muito feliz e surpreso por descobrir a expressão do meu pensamento em Santo Agostinho quarenta anos após o dia em que a escrevi eu mesmo com tanta timidez e hesitação: "*Arbusta formas suas varias, quibus mundi huius visibilis structura formosa est, sentiendas sensibus praebent; ut, pro eo quod* nosse *non possunt, quasi innotescere velle videantur"*("Os bosques, que tornam a estrutura visível do mundo formosa, se apresentam em diversas formas; de modo que, por não poder conhecê-lo, quase parecem querer celebrizá-lo") (*De civitate Dei,* XI , 27).

13. "Eu sou todas estas criaturas, e por minha causa não há outro ser."

14. "Visto que não deixaste de ser um homem que, sofrendo tudo, não teria sofrido nada: aceitaste com igual ânimo os golpes e as recompensas da sorte etc."

§ 40

Uma vez que os contrastes se iluminam reciprocamente, é oportuno notar aqui que o contrário do sublime é qualquer coisa que à primeira vista declaramos não ser nada sublime: é o bonito. Entendo por este nome aquilo que estimula a vontade, oferecendo-lhe diretamente aquilo que a lisonjeia, aquilo que a satisfaz. — O sentimento do sublime provém de que uma coisa perfeitamente desfavorável à vontade se torna objeto de contemplação pura, contemplação essa que não pode prolongar-se a menos que se faça abstração da vontade e que nos elevemos acima dos seus interesses; aí está aquilo que constitui a sublimidade de tal estado de consciência; o bonito, pelo contrário, faz decair o contemplador do estado de intuição pura que é necessário para a concepção do belo; ele seduz infalivelmente a vontade com a visão dos objetos que a lisonjeiam de imediato; daí em diante o espectador já não é um puro sujeito que conhece; ele torna-se um sujeito voluntário submetido a todas as necessidades, a todas as servidões. — Dá-se geralmente o nome de bonito a toda coisa bela no gênero alegre; é, aliás, um conceito que se tem na falta de uma distinção necessária, demasiado vasto; julgo que é necessário deixá-lo de lado e mesmo reprová-lo por completo. — Mas, mantendo-me no sentido que coloquei e defini, acho que há, no domínio da arte, duas espécies de bonito, ambas da mesma forma indignas da arte.

Uma, completamente inferior, encontra-se nos quadros de interior dos pintores holandeses, quando têm a extravagância de nos representar comestíveis, verdadeiras ilusões que podem apenas excitar-nos o apetite; a vontade encontra-se por isso mesmo estimulada, e acaba-se a contemplação estética do objeto. Que se pintem frutos, é ainda suportável, contanto que se manifeste apenas com a sequência do desenvolvimento da flor, como um produto da natureza, belo pela sua cor, belo pela sua forma, e não se seja de modo nenhum forçado a sonhar efetivamente com as suas propriedades comestíveis; mas, infelizmente, leva-se muitas vezes à procura da semelhança e da ilusão até representar iguarias servidas e preparadas, tais

como ostras, arenques, lagostas, fatias de pão com manteiga, cerveja, vinhos etc.: isto é absolutamente inadmissível. — Na pintura histórica e na escultura, o bonito traduz-se por figuras nuas cuja atitude e ausência de roupa, juntas à maneira geral como são representadas, tendem a excitar a lubricidade dos espectadores: a contemplação estética cessa imediatamente; o trabalho do autor foi contrário ao fim da arte. Este defeito corresponde por completo àquele que acabamos de assinalar nos pintores holandeses. Os antigos escapam a isso quase sempre, apesar da beleza, apesar da nudez quase completa das suas estátuas, visto que o próprio artista as criou com um espírito puramente objetivo, inteiramente cheio da beleza ideal, inteiramente liberto da subjetividade e dos desejos impuros. — É preciso portanto evitar sempre o bonito na arte.

Existe também um bonito negativo, que é ainda mais inadmissível que o bonito positivo de que acabamos de falar: consiste no repugnante. Tal como o bonito propriamente dito, ele estimula a vontade do espectador e suprime por isso a contemplação puramente estética. Mas é uma aversão e uma repulsa violenta que então experimentamos: o bonito, assim entendido, excita a vontade apresentando-lhe objetos que lhe causam horror. Deste modo, reconheceu-se há muito tempo que o repugnante não é de modo nenhum suportável na arte, ainda que o feio, desde que não caia no repugnante, possa encontrar lá o seu lugar legítimo; é, aliás, o que vamos ver mais adiante.

§ 41

O curso do nosso estudo induziu-nos necessariamente a intercalar aqui a análise do sublime ainda que a análise do belo só estivesse acabada até a metade, isto é, só estivesse feita sob o ponto de vista subjetivo. É, com efeito, uma simples modificação deste ponto de vista que distingue o sublime do belo. Poderá o estado de conhecimento puro e isento de vontade, que toda contemplação estética pressupõe e exige, graças ao objeto que nos solicita e nos atrai, produzir-se espontaneamente, sem resistência, pela simples desaparição da vontade? Deverá este estado, pelo contrário, ser conquistado por um livre e consciente esforço para nos elevar acima da vontade, acima das relações desfavoráveis e hostis que ligam o objeto contemplado à vontade e que, desde que nos preocupamos com elas, põem fim à contemplação estética? — É sobre esta questão que se funda a distinção entre o sublime e o belo. No objeto, eles não se distinguem nada um do outro, visto que, no primeiro caso como no segundo, o objeto da contemplação estética não é a coisa particular, mas a ideia que tende a manifestar-se nela, isto é, a objetidade adequada da vontade num grau determinado: o seu correlativo necessário, isento como ela do princípio da razão, é o puro sujeito que conhece, do mesmo modo que o correlativo da coisa particular é o indivíduo que conhece, submetido como ela ao princípio da razão.

Dizer que uma coisa é bela é exprimir que ela é o objeto da nossa contemplação estética; o que implica, primeiramente, que a visão dessa coisa nos torna objetivos, isto é, que ao contemplá-la temos consciência de nós mesmos já não como indivíduos, mas como puros sujeitos que conhecem isentos de vontade; em segundo lugar, que reconhecemos no objeto já não uma coisa particular, mas uma ideia, o que pode acontecer apenas com a condição de não nos submetermos, na consideração do objeto, ao princípio da razão, de renunciarmos a seguir as relações que o objeto pode ter fora de si e que conduzem sempre, em última análise, à vontade, com a condição, enfim, de pararmos no próprio objeto, visto que, como

correlativos necessários, a ideia e o sujeito cognoscente puro se apresentam sempre em conjunto à consciência; a partir deste momento, toda diferença de tempo desaparece, visto que a ideia e o puro sujeito que conhece são completamente estranhos ao princípio da razão, considerado sob todas as suas formas; eles residem fora das relações colocadas por esse princípio; podem-se comparar ao arco-íris e ao sol que também não participam do movimento perpétuo e da sucessão das gotas da chuva. Suponho que considero uma árvore esteticamente, isto é, com olhos de artista; nessa altura, a partir do momento em que não é a ela que considero, mas a sua ideia que isolo, torna-se indiferente saber se a árvore que considero é aquela que está aqui presente ou a sua antepassada que floria há mil anos; também não me pergunto se o observador é aquele mesmo ou outro indivíduo colocado num ponto qualquer do tempo ou do espaço; junto com o princípio da razão, desapareceram a coisa particular e o indivíduo que conhece; resta apenas a ideia e o puro sujeito que conhece, que formam em conjunto a objetidade adequada da vontade nesse grau. E não é só ao tempo mas também ao espaço que a ideia é subtraída, visto que não é a imagem espacial e fugidia, é a sua expressão, é a sua significação pura, é o seu ser íntimo que se me manifesta e que me fala; tal é aquilo que constitui, para falar com propriedade, a ideia, tal é aquilo que pode sempre ser idêntico, apesar de toda diferença das relações de extensão que a forma apresenta.

Já que, por um lado, toda coisa dada pode ser considerada de uma maneira puramente objetiva, fora de qualquer relação; já que, por outro lado, a vontade se manifesta em cada coisa num grau qualquer da sua objetidade; já que, por conseguinte, cada coisa é a expressão de uma ideia, segue-se que toda coisa é bela. — O objeto mais insignificante pode ser contemplado de uma maneira puramente objetiva, independentemente da vontade, e adquire por isso mesmo o caráter da beleza; é o que provam os quadros de interior dos holandeses, que já citamos sob o mesmo ponto de vista (§ 38).

Mas as coisas são mais ou menos belas, conforme elas facilitam e provocam mais ou menos a contemplação puramente objetiva; elas podem mesmo determiná-la, por assim dizer, de um modo necessário, caso em que qualificamos a coisa de muito bela. Este último caráter apresenta-se em duas circunstâncias: tanto o objeto particular, graças à ordem muito clara, perfeitamente precisa, isto é, muito significativa das suas partes, exprime com pureza a ideia do gênero; reúne em si toda a série das propriedades

possíveis da espécie e, por conseguinte, manifesta a ideia de uma maneira perfeita; facilita, enfim, em larga medida ao observador a passagem da coisa particular à ideia, passagem esta que termina para ele no estado de contemplação pura; como essa beleza superior de um objeto provém de que a ideia que nos fala através dele corresponde a um alto grau de objetidade da vontade, caso em que a ideia se torna singularmente importante e instrutiva. Eis por que a beleza humana ultrapassa qualquer outra beleza, eis também por que a representação da essência do homem é o alvo mais elevado da arte. A forma humana e a sua expressão constituem o objeto principal das artes plásticas; do mesmo modo, os atos do homem constituem o objeto principal da poesia. — Cada coisa tem, contudo, a sua beleza própria; não falo somente dos organismos que se apresentam sob a forma da unidade individual, mas também dos seres inorgânicos privados de forma, e mesmo de todo objeto artificial. Tudo isto, com efeito, exprime as ideias, ainda que sejam as ideias que correspondem aos mais baixos graus de objetividade da vontade; aí estão, por assim dizer, as notas mais profundas e mais abafadas do concerto da natureza. Gravidade, resistência, fluidez, luz etc., tais são as ideias que se exprimem nas rochas, nos edifícios, nas águas. Toda a virtude de um belo jardim, de um belo edifício se limita a facilitar a revelação clara, complexa e completa das ideias, a dar às ideias a ocasião de se manifestarem com pureza; é precisamente por isso que elas nos solicitam e que elas nos conduzem à contemplação estética. Pelo contrário, os edifícios e as regiões sem interesse, crianças deserdadas da natureza ou abortos da arte quase não alcançam este fim, se é verdade que eles o alcançam; mas, apesar de tudo, as ideias universais e fundamentais que regem a natureza nunca podem faltar-lhes completamente. Eles dizem ainda qualquer coisa ao espectador que os interroga; mesmo os edifícios maus podem ser objeto da contemplação estética: as ideias das propriedades mais gerais da sua matéria ainda lá são reconhecíveis, embora a forma artística que receberam, longe de facilitar a contemplação estética, seja antes um obstáculo e uma dificuldade. Deste modo, os próprios produtos artificiais servem para a expressão da ideia: todavia, não é a ideia de produto artificial que se exprime através deles; é a ideia da matéria a que se deu essa forma artificial. A linguagem dos escolásticos exprime muito facilmente em duas palavras esta distinção: num produto artificial é a ideia da *forma substantialis,* não a da *forma accidentalis,* que está expressa, visto que esta última conduz não a uma

ideia, mas simplesmente a uma noção humana da qual ela provém. Aceita-se como certo que pela expressão “produto artificial” não entendemos de modo nenhum uma obra de arte plástica. Aliás, os escolásticos designaram, em suma, por *forma substantialis* aquilo que chamo grau de objetivação da vontade em uma coisa. Voltaremos proximamente à expressão da ideia dos materiais, ao estudar a arquitetura. — Fiéis ao nosso ponto de vista, não podemos concordar com Platão quando ele afirma (*República,* X , p. 284-285, e *Parmênides*, p. 79, ed. Bipontini) que uma mesa e uma cadeira exprimem as ideias de mesa e cadeira; nós dizemos, pelo contrário, que mesa e cadeira exprimem as ideias que se exprimem já na sua matéria bruta, considerada enquanto matéria. Segundo Aristóteles (*Metafísica*, 11 , 3), Platão tinha, contudo, admitido ideias apenas para os seres naturais. Encontramos ainda (cap. 5) que, segundo os platônicos, não existia ideia de casa nem de anel. O que é verdade é que, segundo o testemunho de Alcino (*Introductio in Platonicam philosophiam,* cap. 9), os discípulos mais próximos de Platão tinham já negado que há ideias para os produtos artificiais. Eis o que diz Alcino:

> *Ὁρίζονται δὲ τὴν ἰδέαν παράδειγμα τῶν κατὰ φύσιν αἰώνιον. Οὔτε γὰρ τοῖς πλείστοις τῶν ἀπὸ Πλάτωνος ἀρέσκει τῶν τεχνικῶν εἶναι ἰδέας, οἷον ἀσπίδος ἢ λύρας, οὔτε μὴν τῶν παρὰ φύσιν, οἷον πυρετοῦ καὶ χολέρας, οὔτε τῶν κατὰ μέρος, οἷον Σωκράτους καὶ Πλάτωνος, ἀλλ᾽ οὔτε τῶν εὐτελῶν τινος, οἷον ῥύπου καὶ κάρφους, οὔτε τῶν πρός τι, οἷον μείζονος καὶ ὑπερέχοντος· εἶναι γὰρ τὰς ἰδέας νοήσεις θεοῦ αἰωνίους τε καὶ αὐτοτελεῖς.*

> *Definiunt autem ideam exemplar aeternum eorum, quae secundum naturam existunt. Nam plurimus ex iis, qui Platonem secuti sunt, minime placuit arte factorum ideas esse, ut clypei atque lyrae; neque rursus eorum, quae praeter naturam, ut febris et cholerae; neque particularium, ceu Socratis et Platonis; neque etiam rerum vilium, veluti sordium et festucae; neque relationum, ut maioris et excedentis: esse namque ideas intellectiones dei aeternas, ac seipsis perfectas.*[15]

Nesta ocasião, posso ainda indicar um outro ponto sobre o qual a nossa teoria das ideias se afasta muito da de Platão. Ele ensina (*República*, 10, p.

288) que o objeto que as belas-artes se esforçam por reproduzir — isto é, o modelo da pintura e da poesia — não é a ideia, mas a coisa particular.

Toda a análise que fizemos até aqui estabelece justamente o contrário; e esta opinião de Platão deve tanto menos perturbar-nos quanto ela é a causa de um dos maiores e dos mais notados erros desse grande homem, quero dizer, a sentença de desdém e afastamento que pronunciou contra a arte e particularmente contra a poesia; o falso juízo que ele possui a este respeito liga-se diretamente com a passagem que mencionamos.

---

15. “Contudo, dizem que a Ideia é o modelo eterno daquelas coisas que existem conforme a natureza. Na verdade, não agradou em nada a muitos daqueles que seguiram Platão que as Ideias existissem na arte dos feitos gloriosos, como o escudo e a lira; e tampouco na arte das coisas que são contrárias à natureza, como a febre e a bílis; e nem na arte dos particulares, como Sócrates e Platão; e muito menos na arte das coisas vis, como a avareza e a palha; e nem sequer na arte da relação, como a grandeza e a excedência; porque as Ideias são significações eternas de Deus, e perfeitas em si mesmas.”

§ 42

Regressemos à nossa análise da impressão estética. Sabemos que o conhecimento do belo pressupõe sempre um puro sujeito que conhece e uma ideia conhecida como objeto, ambos simultâneos, ambos inseparáveis. No entanto, compondo-se o prazer estético de dois elementos, é tanto um como o outro que domina; tanto provém sobretudo da concepção da ideia, como consiste mais na beatitude, na serenidade de alma que um conhecimento liberto de todo querer provoca, por consequência, de toda individualidade e de toda miséria ligada à individualidade: esta predominância de um ou de outro elemento do prazer estético depende, sem dúvida alguma, de que a ideia concebida intuitivamente se encontre num grau mais ou menos elevado de objetidade. Assim, suponho que, quer em presença da realidade, quer por intermédio da arte, se contempla de uma maneira estética a natureza bela, considerada nos seres inorgânicos e vegetais, nas belas obras arquitetônicas: então é o prazer de conhecer de uma maneira pura, independentemente da vontade, que predominará, visto que, neste caso, as ideias concebidas são apenas graus inferiores de objetidade da vontade, por conseguinte elas não constituem representações com um sentido muito profundo, nem com um conteúdo muito instrutivo. Tomo, ao contrário, como objeto da contemplação ou da representação estética animais ou homens: o prazer, então, consistirá antes na intuição objetiva dessas ideias, que constituem as manifestações mais nítidas da vontade; é, com efeito, em tais objetos que as formas são mais complexas; as representações têm aí um sentido rico e profundo; a essência da vontade manifesta-se aí da maneira mais completa, na sua violência, no seu horror, na sua saciedade, no seu arrasamento também (este último ponto em relação à tragédia), e, enfim, mesmo na sua conversão e no seu suicídio; isto constitui particularmente o tema da pintura cristã, do mesmo modo que o objeto da pintura histórica e do drama consistem em suma na ideia de uma vontade plenamente iluminada pelo conhecimento. — Vamos agora

examinar as diferentes artes; contamos assim completar e esclarecer a nossa teoria do belo.

§ 43

A matéria, tomada como tal, não pode ser a representação de uma ideia.

A matéria, como descobrimos no primeiro livro, é essencialmente causalidade; o seu ser consiste apenas no *atuar.* Ora, a causalidade é uma expressão do princípio da razão, enquanto o conhecimento da ideia exclui essencialmente o conteúdo deste princípio. Vimos ainda, no segundo livro, que a matéria era o *substrato* comum de todas as manifestações particulares das ideias; que, por conseguinte, ela formava a ligação entre as ideias e o seu fenômeno, quero dizer, as coisas particulares. Estes dois princípios concordam portanto em negar que a matéria possa por ela mesma representar uma ideia. Eis aliás a confirmação *a posteriori* disso: a matéria, tomada como matéria, não pode ser o objeto de nenhuma representação intuitiva, mas apenas de um conceito abstrato; com efeito, a concepção intuitiva não tem outro objeto senão as formas e as qualidades, de que a matéria é o suporte, e todas elas representam ideias. Outra prova, a causalidade, essência mesma da matéria, não pode ser representada por si mesma de uma maneira intuitiva; tal representação é possível apenas através de uma relação causal determinada. Por outro lado, em compensação, a partir do momento em que é como fenômeno que a ideia toma a forma do princípio da razão, do *principium individuationis,* todo fenômeno de uma ideia deve manifestar-se através da matéria, a título de qualidade da matéria. — É neste sentido que a matéria, tal como dissemos, forma a ligação entre a ideia e o princípio de individuação, que é apenas a forma do conhecimento do indivíduo, isto é, o princípio da razão. — Também Platão tinha razão quando, abaixo da ideia e da coisa particular, seu fenômeno, que abarcam as duas o mundo inteiro, admitia ainda um terceiro elemento, diferente dos outros dois: a matéria (*Timeu,* p. 345). O indivíduo, enquanto fenômeno da ideia, é sempre matéria. Reciprocamente, toda qualidade da matéria é sempre fenômeno de uma ideia; nesta qualidade, ela é sempre suscetível de ser contemplada de uma maneira estética, isto é, de se prestar à concepção da ideia que representa.

Isto é verdade mesmo para as qualidades mais gerais da matéria, qualidades das quais ela nunca se afasta e cujas ideias constituem os graus inferiores da objetividade da vontade. São elas: a gravidade, a coesão, a resistência, a fluidez, a reflexão da luz *etc.*

Consideremos agora a arquitetura, sob o ponto de vista simplesmente artístico, abstração feita do seu destino utilitário, visto que, nesta última perspectiva, ela está a serviço da vontade, não do conhecimento puro, por consequência ela já não é arte no sentido em que a entendemos; não podemos atribuir-lhe outra missão senão a de facilitar a intuição clara de algumas dessas ideias que constituem os graus inferiores da objetividade da vontade: refiro-me à gravidade, à coesão, à resistência, à dureza, às propriedades gerais da pedra, às representações mais rudimentares e mais simples da vontade dos baixos profundos da natureza; acrescentarei ainda a luz, que, em muitos pontos, contrasta com as qualidades referidas. Mesmo neste baixo grau da objetidade da vontade, vemos já o seu ser manifestar-se nos conflitos, visto que, realmente, é a luta entre a gravidade e a resistência que só por si constitui o interesse estético da bela arquitetura: fazer sobressair esta luta de uma maneira complexa e perfeitamente clara, tal é a sua tarefa. Eis como ela se cumpre: ela impede essas forças indestrutíveis de seguirem a sua via direta e de se exercerem livremente; ela desvia-as para refreá-las: ela prolonga deste modo a luta e torna visível, sob mil aspectos, o esforço infatigável das duas forças. Entregue ao seu impulso natural, a massa total do edifício seria apenas um montão informe que se esforçaria tanto quanto possível por aderir ao solo, visto que ela é continuamente pressionada contra a terra pela gravidade, que representa aqui a vontade, enquanto que a resistência, que corresponde à objetidade da vontade, se opõe a este esforço. Mas a arquitetura impede este impulso e este esforço de se darem livre curso; ela permite-lhes apenas um desenvolvimento indireto e derivado. Assim, por exemplo, o entablamento só pode pesar sobre o solo por intermédio das colunas; a abóbada deve manter-se a si mesma, e é apenas por intermédio dos pilares que ela pode satisfazer a sua tendência em direção à terra etc. De igual modo, graças a estes desvios forçados, graças a estes obstáculos, as forças imanentes às pedras brutas manifestam-se do modo mais claro e mais complexo; e aí está tudo o que podemos pedir à arquitetura sob a relação estética. Eis por que a beleza de um edifício consiste em uma conformidade que se observa em cada parte e que alegra os olhos; não quero de modo nenhum dizer a

conformidade desta parte com o fim exterior e voluntário do homem (sob este ponto de vista, a obra pertence à arquitetura prática), mas entendo por isto a proporção que cada parte deve ter para assegurar a manutenção do edifício; ora, o lugar, a grandeza e a forma de cada uma delas cooperam para isso de uma maneira de tal modo necessária, que seria suficiente tirar qualquer uma destas partes, num lugar qualquer, para desabar toda a construção. É preciso que cada parte suporte um peso exatamente proporcional à sua resistência e que ela própria não seja nem mais nem menos sustentada do que aquilo que é necessário; tal é a condição necessária para dar curso a essa reação e a esse conflito entre a resistência e a gravidade, conflito que constitui a vida e o fenômeno da vontade na pedra; assim chegarão à mais completa representação, assim se manifestarão claramente esses graus inferiores da objetidade da vontade. Do mesmo modo, a forma de cada parte deve ser fixada não pelo capricho, mas pelo seu fim e pela sua relação com o conjunto. A coluna é a forma de suporte mais simples de todas; ela não é determinada por nenhuma outra condição além do seu fim: a coluna torsa é uma falta de gosto; o pilar quadrangular é menos simples, na realidade, do que a coluna redonda, embora por acaso seja mais fácil de construir. As formas do friso, do entablamento, do arco e da cúpula são de igual modo completamente determinados pelo seu fim imediato; explicam-se por elas mesmas. Quanto à decoração dos capitéis e outros ornamentos, pertencem à escultura, não à arquitetura; esta limita-se a admiti-los a título de decoração acessória e poderia, aliás, passar sem eles.

Segundo o que dissemos, é de primeira necessidade, para compreender uma obra arquitetural e para apreciá-la, ter um conhecimento imediato e intuitivo da sua matéria no que diz respeito à densidade, à resistência e à coesão; a alegria que experimentamos com a contemplação dessa obra seria súbita e singularmente diminuída, se viéssemos a descobrir que ela era construída em pedra-pomes: ela reduzir-se-ia para nós a uma aparência de edifício. Não ficaríamos menos desapontados ao saber que ela é construída em simples madeira, enquanto a supúnhamos em pedra; é que agora a relação entre a resistência e a gravidade, relação essa de que decorrem a importância e a necessidade de todas as partes, acha-se deslocada, pelo fato de que as forças naturais se manifestam de uma maneira muito menos intensa num edifício de madeira. É por isso, realmente, que a madeira não

pode servir para nenhuma obra de bela arquitetura, ainda que se preste a todas as formas: este fato só se pode explicar pela minha teoria.

Suponhamos, enfim, que nos dizem que esse edifício cuja visão nos alegra não é de modo nenhum em pedra, que é feito de materiais com peso e consistência completamente diferentes, ainda que seja impossível à vista distingui-los da pedra: imediatamente todo o edifício perderá o seu encanto; será como um poema escrito numa língua que ignoramos. Tudo isto nos mostra que o efeito da arquitetura não depende apenas da matemática, mas também da dinâmica; o que nos fala através dela não é absolutamente uma forma pura, uma pura simetria; são as formas elementares da natureza, as ideias primitivas, os graus inferiores da objetidade da vontade. — Tanto a regularidade de uma construção e das suas partes é causada pela cooperação direta de cada parte na manutenção do conjunto como ela serve para facilitar a percepção e a compreensão do conjunto; como, enfim, as figuras regulares contribuem para a beleza, mostrando a regularidade do espaço considerado como espaço. Mas tudo isto tem apenas um valor e uma necessidade secundários; não é de modo nenhum o principal, visto que a simetria não é rigorosamente uma condição indispensável, atendendo a que as próprias ruínas conservam beleza.

Assinalemos ainda a relação muito especial que as obras de arquitetura têm com a luz: elas tornam-se duplamente belas em pleno sol, quando se destacam do azul do céu; ao luar elas produzem ainda um efeito completamente diferente. É igualmente por esta razão que, na construção de uma obra de bela arquitetura, se tem sempre uma consideração especial pelos efeitos de luz e de orientação. Tudo isto se deve sem dúvida em parte a que uma luz clara e penetrante faz sobressair de uma maneira perfeitamente justa todas as partes e as suas relações; mas creio, além disso, que a arquitetura, do mesmo modo que é destinada a fazer sobressair a gravidade e a resistência, tem, além disso, como finalidade desvendar-nos a essência da luz, essência completamente oposta à da gravidade e da resistência. Com efeito, presa, suspensa, refletida por estas massas poderosas e opacas, com arestas vivas e formas complexas, a luz manifesta da maneira mais nítida e mais clara a sua natureza e as suas propriedades: esta visão enche de alegria o observador, visto que a luz é a mais aprazível das coisas, já que ela é condição, o correlativo objetivo do conhecimento intuitivo mais perfeito.

Deste modo, as ideias de que a arquitetura nos provoca a intuição clara são apenas os graus inferiores da objetidade da vontade; por conseguinte, a significação objetiva daquilo que a arquitetura nos revela é relativamente fraca; daí resulta que, à vista de um belo edifício, habilmente iluminado, a fruição estética provém menos da concepção da ideia do que da consciência do correlativo subjetivo que essa concepção arrasta consigo; ela consiste sobretudo no fato de que, perante o aspecto do edifício, o espectador liberta-se do conhecimento individual, submetido à vontade e ao princípio da razão, e eleva-se até o conhecimento próprio do puro sujeito que conhece, isento de vontade; o prazer consiste, em uma palavra, na própria contemplação, liberta de todas as misérias do querer e da individualidade. — É neste ponto de vista que há contraste entre a arquitetura e o drama que, nas belas-artes, ocupa o polo oposto; é o drama que nos revela as ideias mais ricas em significação; além disso, na fruição estética que o drama nos causa, o lado objetivo é completamente dominante.

Há, entre a arquitetura, por um lado, as artes plásticas e a poesia, por outro, a diferença seguinte: a arquitetura não fornece uma cópia, mas a própria coisa; ela não reproduz, como as outras artes, uma ideia, graças à qual a visão do artista passe ao espectador; em arquitetura, o artista coloca simplesmente o objeto ao alcance do espectador, facilita-lhe a concepção da ideia, induzindo o objeto individual e real a exprimir a sua essência de uma maneira clara e completa.

As obras da arquitetura, ao contrário das outras artes, apenas raramente têm um destino puramente estético: elas estão submetidas a outras condições completamente estranhas à arte, completamente utilitárias; por conseguinte, o grande mérito do artista consiste em perseguir e alcançar o fim estético, tendo em conta outras necessidades; para chegar a esta conciliação, é preciso que ele trate de harmonizar, por diversos meios, os fins estéticos com os fins utilitários; é preciso que ele determine com perspicácia qual é o gênero da beleza estética e arquitetônica que se presta, que convém à construção de um templo, de um palácio, de um arsenal. À medida que o rigor do clima multiplica as exigências e as necessidades da prática, à medida que as torna estreitas e imperiosas, a procura do belo em arquitetura fecha-se num campo mais restrito. É nos climas temperados da Índia, do Egito, da Grécia e de Roma, em que as exigências da prática eram muito menores e menos estreitas, que a arquitetura podia perseguir à vontade os seus fins estéticos; sob o céu do Norte ela não pode realizar

livremente o seu destino: forçada a fazer muros, telhados pontiagudos e torres, constrangida a encerrar o seu desenvolvimento artístico em limites muito estreitos, ela tem que, para compensar, pedir empréstimos muito mais consideráveis aos ornamentos da escultura; é o que observamos na arquitetura gótica.

Todas estas necessidades da prática são, para a arquitetura, outros tantos entraves; contudo, elas proporcionam-lhe, por outro lado, um poderoso ponto de apoio, visto que, atendendo às dimensões e ao preço destas obras, atendendo à esfera restrita da sua atividade estética, ela não poderia subsistir unicamente como arte, se, na sua qualidade de profissão indispensável, não obtivesse ao mesmo tempo um lugar seguro e honesto entre as ocupações humanas. Existe ainda uma outra arte que, justamente por falta desta condição, não pode tomar lugar fraternalmente ao lado da arquitetura, ainda que sob o ponto de vista estético, para falar com rigor, lhe esteja aparelhada: refiro-me à hidráulica artística. Ambas, com efeito, representam a ideia da gravidade; a arquitetura representa-a conjuntamente com a ideia de resistência; a hidráulica, pelo contrário, mostra-a associada à fluidez, a qual tem por caráter a ausência de formas, a mobilidade perfeita, a transparência.

Uma cascata que se precipita sobre as rochas com espuma e frêmito, uma catarata que se pulveriza sem ruído, uma fonte que lança no ar as suas colunas de água, um lago imóvel e claro como um espelho, tudo isto exprime as ideias da matéria fluida e pesada, do mesmo modo que as obras da arquitetura representam as da matéria resistente. A hidráulica prática não pode servir de pretexto à hidráulica artística; os seus fins são, em geral, incapazes de se conciliarem, salvo em alguns casos excepcionais, como, por exemplo, a*Fontana di Trevi* em Roma.

§ 44

Acabamos de ver o que a arquitetura e a hidráulica são capazes de fazer quanto aos graus inferiores da objetidade da vontade; quanto aos graus superiores, que correspondem à natureza vegetal, a arte dos jardins exerce, em certa medida, o mesmo papel. Para que uma paisagem seja bela, é preciso antes de tudo que reúna uma grande riqueza de produções naturais; é preciso em seguida que cada uma delas se distinga nitidamente, se manifeste claramente, respeitando ao mesmo tempo a unidade e a variedade do conjunto. São estas duas condições que a arte dos jardins procura pôr em relevo; todavia, está longe de ser dona da sua matéria como a arquitetura é da dela, e isto impede a sua ação. O gênero de beleza que ela tem por missão manifestar pertence quase exclusivamente à natureza: a arte propriamente dita quase não tem nada a ver com isso. Em compensação, é singularmente incapaz de corrigir os defeitos da natureza, e, quando esta contraria os seus esforços em vez de favorecê-los, ela é quase atingida de impotência.

O mundo das plantas pode sempre provocar a contemplação estética sem o intermediário da arte; contudo, enquanto objeto da arte, ela pertence principalmente à pintura de paisagem. Da mesma forma que o mundo vegetal, toda a natureza inconsciente entra no domínio desta pintura. — Nas cenas de interior, nos quadros que representam simplesmente edifícios, ruas, interiores de igrejas etc., é a parte subjetiva do prazer estético que domina; em outras palavras, a alegria que experimentamos com este espetáculo não provém direta e principalmente da concepção da ideia representada; ela reside antes no correlativo subjetivo desta concepção, isto é, o estado de conhecimento puro e independente da vontade, visto que, desde o momento em que pedimos emprestados os olhos do pintor, fruímos ao mesmo tempo por simpatia, por via indireta, a serenidade profunda e o completo aniquilamento da vontade, que lhe foram necessários para absorver tão inteiramente o seu ser que conhece no seio de objetos inanimados, para os conceber com um amor tão perfeito, isto é, de uma

maneira tão objetiva. — O efeito da pintura de paisagem propriamente dita é, ainda, mais ou menos do mesmo gênero; no entanto, como as ideias que ela representa ocupam graus superiores da objetidade da vontade, como elas são, por conseguinte, relativamente mais importantes e mais significativas, a parte objetiva do prazer estético afirma-se aqui mais e chega a igualar a parte subjetiva. O conhecimento puro, considerado como tal, já não é o único elemento principal; igualmente poderosa, igualmente eficaz é a ideia enquanto conhecida, isto é, o mundo considerado como representação, num grau elevado da objetivação da vontade.

Contudo, a pintura e a escultura de animais correspondem a graus ainda bem mais elevados; resta-nos desta última mais do que um espécime antigo e importante dos cavalos, em Veneza, em Monte Cavallo, nos baixos-relevos de Lord Elgin; também os há em Florença, em bronze e em mármore; encontramos também em Florença o javali antigo, os lobos que uivam; os leões, no arsenal de Veneza; toda uma sala do Vaticano está cheia de animais antigos; poderia ainda citar outros. Nestas representações, a parte objetiva do prazer estético toma nitidamente a primazia, em detrimento da parte subjetiva. Sem dúvida que a serenidade do sujeito, que percebe as ideias e que anula a própria vontade, subsiste aqui, como em toda contemplação estética, mas não atua sensivelmente sobre nós, visto que o que nos ocupa é o espetáculo da vontade na sua agitação e na sua violência. Tais obras de arte mostram-nos o querer constitutivo do nosso ser em indivíduos onde a sua manifestação não é de modo nenhum, como em nós, dominada e temperada pela reflexão; pelo contrário, esta manifestação acentua-se em traços bem mais intensos, com uma franqueza que toca o grotesco e o monstruoso; ela instala-se em pleno dia, ingenuamente, abertamente, livremente; e é justamente aí que reside o interesse que dispensamos aos animais. Os caracteres específicos aparecem já na representação das plantas, mas só se mostram nas formas: aqui, assumem muito mais importância, não se exprimem apenas pelas formas, mas também pelos atos, pela atitude, pelos gestos, sem deixar por isso de ser caracteres específicos. O conhecimento das ideias, nos graus superiores, vem-nos, através da pintura, de um intermediário estranho; mas podemos igualmente recebê-lo diretamente, se contemplamos as plantas de uma maneira intuitiva, se observamos os animais; é preciso estudar estes últimos no seu estado natural de liberdade e de saúde. A contemplação objetiva das suas formas complexas e maravilhosas, dos seus atos e das suas atitudes é

uma lição rica de ensinamentos, tomada no grande livro da natureza; é uma decifração da verdadeira *signatura rerum*:16 nós reconhecemos aí os graus e as modalidades sem número da manifestação da vontade; esta vontade, uma só e idêntica em todos os seres, tende em todos os lugares apenas para um único fim que é o de se objetivar na vida e na existência, sob formas infinitamente variadas e diferentes, que resultam da sua adaptação às circunstâncias exteriores; são como variações numerosas de um mesmo tema musical. Se tivesse que dar àquele que contempla uma explicação concisa e sugestiva da essência íntima de todos esses seres, não poderia fazer melhor do que escolher uma fórmula sânscrita que aparece muitas vezes nos livros santos dos hindus e que se chama Mahabharata, a grande palavra: *Tat twam asi*, isto é, “Tu és isto”.

---

16. Jacob Böhme, no seu livro *De signatura rerum*, cap. 1, § 15, 16, 17, exprime-se assim: “E não existe nenhuma coisa na natureza que não exprima também no exterior a sua forma interior. (...) Cada coisa tem uma boca para se narrar a si mesma. (...) E essa é a linguagem da natureza pela qual cada coisa exprime a sua essência, se narra e se revela a si mesma, visto que cada coisa patenteia a semelhança com a sua mãe que lhe deu a essência e a vontade como caráter”.

§ 45

Representar de uma maneira imediata e intuitiva as ideias em que a vontade atinge o mais alto grau da sua objetivação, tal é, enfim, a grande missão da pintura histórica e da escultura. O lado objetivo do prazer estético é aqui completamente dominante; o lado subjetivo passa para a sombra. É preciso também notar que no grau imediatamente inferior a este, isto é, na pintura de animais, a expressão do traço específico confunde-se ainda completamente com a da beleza: o leão, o lobo, o cavalo, o carneiro, o touro que melhor exprimem a espécie são sempre também os mais belos. A razão está em que os animais têm caracteres específicos, mas não têm caracteres individuais. Pelo contrário, quando se representa o homem, é preciso distinguir os caracteres específicos dos caracteres individuais: a expressão dos caracteres específicos toma então o nome de beleza (no sentido inteiramente objetivo); a expressão dos caracteres individuais chama-se simplesmente caráter ou expressão. Daí, aliás, uma nova dificuldade, a de representar estas duas espécies de caracteres com uma igual perfeição em um mesmo indivíduo.

A beleza humana é uma expressão objetiva que figura a objetivação mais perfeita da vontade no mais alto grau em que ela é conhecível: entendo por isto a ideia de homem, completamente expressa sob uma forma intuitiva.

Mas aqui, à medida que o elemento objetivo da beleza se manifesta, o elemento subjetivo fica mais unido a ele: há, entre os dois, perfeita concomitância; não há, com efeito, nenhum objeto que nos eleve mais depressa à contemplação puramente estética do que a beleza do rosto e da forma humana; na sua presença, basta-nos um instante para ficarmos imediatamente num deleite inefável, para sermos arrebatados acima de nós mesmos e de tudo o que nos aflige; por conseguinte, se este êxtase é possível, é unicamente porque a representação mais nítida e mais pura que possamos ter da vontade é, ao mesmo tempo, a via mais fácil e mais curta que nos pode conduzir ao estado de puro conhecimento; ora, uma vez que aí

chegamos, e enquanto a fruição estética dura para nós, estamos desobrigados da nossa personalidade, do nosso querer e de todas as misérias que eles arrastam consigo; é isso que faz Goethe dizer: “O sopro do mal não pode nada contra aquele que contempla a beleza: ele sente-se em harmonia consigo mesmo e com o mundo”. — Se a natureza realiza uma bela forma humana, eis como somos levados a explicá-la: forte, por todas as circunstâncias favoráveis e pelo seu próprio poder, a vontade, quando se objetiva neste grau superior num indivíduo, triunfa perfeitamente de todas as resistências e de todos os obstáculos que lhe põem as manifestações da vontade em graus inferiores, tais como as forças da natureza; são esses os inimigos a que a vontade deve disputar e tirar a matéria que é comum a todos. Além disso, os fenômenos da vontade, nos seus graus superiores, revestem sempre uma forma extremamente complexa: a própria árvore é apenas um agregado sistemático de fibras sem número que se repetem e que se aumentam; a complicação cresce sempre à medida que se sobe na escala dos seres; o corpo humano é um sistema prodigiosamente composto de partes completamente diferentes; cada uma dessas partes está subordinada ao todo, mas ela não conserva menos por isso a sua vida particular, *vita propria*: é preciso que todas essas partes estejam exatamente subordinadas ao todo e coordenadas entre si numa relação conveniente; é preciso que elas concorram de um modo harmonioso para a expressão do todo; é preciso que nada seja hipertrofiado nem atrofia-do. Tais são as condições cujo concurso excepcional produz a beleza, isto é, a expressão perfeita dos caracteres específicos.

Assim opera a natureza. Como procede a arte? — Uns creem que ela imita a natureza. Mas como reconhecerá o artista na natureza a obra-prima, o modelo a imitar, como o distinguirá entre a multidão de seres defeituosos, se não há uma concepção de beleza anterior à experiência? Aliás, alguma vez a natureza produziu um homem perfeitamente belo em todas as suas partes? — Segundo uma outra opinião, o artista deveria pôr-se à procura de belezas isoladas e dispersas num grande número de indivíduos, depois, com tais materiais, compor um belo conjunto: aí está uma opinião absurda e irrefletida, visto que, uma vez mais, a mesma questão se coloca: como se pode reconhecer que tais formas são precisamente as formas belas e que aquelas outras não o são? — Aliás, sabemos até onde chegaram, a respeito de beleza, os velhos pintores alemães com a imitação da natureza. Basta estudar as suas figuras nuas. — Não; não podemos adquirir puramente *a*

posteriori, unicamente pela experiência, nenhum conhecimento da beleza; este conhecimento vem-nos sempre, pelo menos em parte, *a priori*, ainda que seja de um outro gênero diferente das expressões do princípio da razão que conhecemos igualmente *a priori.* Estas dizem respeito à forma geral do fenômeno considerado como fenômeno, enquanto esta forma constitui a condição geral da possibilidade do conhecimento; dizem respeito ao "como", questão geral e universal que visa ao fenômeno; é deste gênero de conhecimento que provêm as matemáticas e as ciências naturais puras. Pelo contrário, este outro gênero de conhecimento *a priori* que torna possível a realização do belo diz respeito não à forma, mas ao conteúdo dos fenômenos, não ao como, mas à própria natureza da representação. Todos nós sabemos reconhecer a beleza humana, quando a vemos, mas o verdadeiro artista sabe reconhecê-la com tal clareza, que a mostra tal como ele nunca a viu; a sua criação ultrapassa a natureza. Semelhante coisa é possível apenas porque nós próprios somos essa vontade que se trata aqui de analisar e de criar a objetivação adequada, nos seus graus superiores. Isto é suficiente para nos dar um verdadeiro pressentimento daquilo que a natureza, idêntica à vontade constitutiva da nossa própria essência, se esforça por realizar. A este pressentimento, o gênio, digno desse nome, junta uma incomparável profundidade de reflexão: mal entreviu a ideia nas coisas particulares, imediatamente compreende a natureza como que por meias palavras; exprime imediatamente de uma maneira definitiva o que ela tinha apenas balbuciado. Essa beleza da forma que após mil tentativas a natureza não podia atingir, ele fixa-a nos grãos do mármore; ele coloca-a perante a natureza, à qual parece dizer: "Olha, eis o que querias exprimir". — "Sim, é isso", responde uma voz que ressoa na consciência do espectador. — Foi apenas assim que o gênio grego pôde encontrar o arquétipo da forma humana e impô-lo como cânone à sua escola de escultura. É apenas graças a tal pressentimento que cada um de nós é capaz de reconhecer o belo, onde a natureza o possui efetivamente, embora incompletamente realizado. Este pressentimento constitui o ideal: é a ideia, ideia que, pela metade, pelo menos, se manifesta *a priori* e que nesta qualidade reúne e completa os dados *a posteriori* da natureza: é nesta condição que ela passa para o domínio da arte. Se o artista e o observador são capazes *a priori*, um de pressentir e o outro de reconhecer o belo, isso advém de que um e outro são idênticos à substância da natureza, à vontade que se objetiva. Com efeito, como dizia Empédocles, o idêntico só poderia

ser reconhecido pelo idêntico; a natureza só pode ser compreendida pela natureza; só a natureza pode sondar a profundidade da natureza: mas também só o espírito é capaz de sentir o espírito.17

É portanto absurdo imaginar, embora Xenofonte atribua esta opinião a Sócrates (*Stobaei Florilegium*, v. 2, p. 384), que os gregos descobriram empiricamente o ideal da beleza humana e que o fixaram através de uma síntese das belezas de pormenor que tinham observado, escolhendo aqui um joelho, acolá um braço *etc.* Aliás, a este erro corresponde na poesia um erro completamente análogo: imagina-se, por exemplo, que, para representar nos seus dramas caracteres infinitamente variados, tão verdadeiros, tão vivos, e tão profundamente sentidos, bastou a Shakespeare observá-los na sua própria experiência do mundo. A impossibilidade, o absurdo de tal suposição não precisam mesmo ser refutados; é evidente que o gênio, que, nas artes plásticas, não pode criar belas obras a não ser que tenha um pressentimento antecipado do belo, também não pode criar nada, em poesia, sem um igual pressentimento dos caracteres; contudo, a poesia e as artes plásticas têm necessidade da experiência, mas apenas a título de *schèma*; é por meio da experiência que o artista esclarece perfeitamente aquilo de que *a priori* tinha apenas uma vaga consciência, e é sobre ela que se funda a possibilidade de uma representação refletida.

Definimos, mais acima, a beleza humana como a mais perfeita objetivação da vontade, nos graus mais elevados em que ela é até aqui conhecível.

Ela exprime-se por meio da forma: ora, a forma reside exclusivamente no espaço; ela não tem com o tempo relações necessárias, como, por exemplo, o movimento tem. Podemos, portanto, dizer: a objetivação adequada da vontade por meio de um fenômeno puramente espacial constitui a beleza, no sentido objetivo da palavra. A planta não é outra coisa senão um fenômeno deste gênero, isto é, um fenômeno da vontade situada unicamente no espaço, visto que se faço abstração do seu crescimento, não entra na expressão do seu ser nenhum movimento, e, por conseguinte, nenhuma relação com o tempo; a sua simples forma é suficiente para exprimir e para manifestar toda a sua essência. Mas, para chegar à expressão completa da vontade que se manifesta no animal e no homem, é preciso descrever, além disso, uma série de ações nas quais o fenômeno da vontade se encontra em relação imediata com o tempo. Este assunto já foi tratado no livro precedente, mas liga-se ao nosso estudo presente da

maneira que se segue. O fenômeno puramente espacial da vontade pode, num grau determinado, objetivar a vontade de uma maneira perfeita ou imperfeita: é justamente isso que constitui a beleza ou a fealdade. Do mesmo modo, a objetivação da vontade no tempo — isto é, a ação, e sobretudo a ação imediata, como o movimento — pode comportar-se de duas maneiras com respeito à vontade: ou corresponde de uma maneira pura e perfeita à vontade que se objetiva nela, sem que intervenha nada de estranho, nada de supérfluo, nada de imperfeito; é pura e simplesmente a expressão exata de um determinado ato de vontade, realizado num certo instante; ou é o resultado contrário que pode produzir-se. No primeiro caso, esse movimento faz-se com graça; no segundo caso, é desprovido de graça. A beleza é a representação exata da vontade em geral por meio de um fenômeno puramente espacial; a graça é a representação exata da vontade por meio de um fenômeno situado no tempo, isto é, a expressão correta e proporcionada de um ato de vontade por meio do movimento e da posição em que ele se objetiva. Com efeito, o movimento e a posição pressupõem já o corpo; a palavra de Winckelmann é cheia de justeza e de alcance quando diz: “A graça consiste em uma relação particular da pessoa que atua com a ação” (*Œuvres*, ed. alemã, v. 1, p. 258). Resulta naturalmente daí que se pode atribuir beleza às plantas mas não graça, a não ser em sentido figurado; os animais e os homens podem ter ambas, beleza e graça.

A graça consiste, segundo o que dissemos, em que cada movimento ou posição se produz da maneira mais fácil, mais proporcionada, mais cômoda, e se torna por isso mesmo a expressão perfeitamente exata da intenção que a ditou, isto é, do ato da vontade; não é preciso nada de supérfluo; o supérfluo revela-se através de gestos desordenados e sem significado, através de posições afetadas; também nada de incompleto, sob pena de cair na falta de flexibilidade. A graça pressupõe uma proporção rigorosa de todos os membros, um corpo construído regular e harmoniosamente: tal é a sua condição; visto que é apenas por este preço que se obtém o à vontade perfeito, a harmonia evidente de todos os movimentos e de todas as posições, segue-se que a graça não pode existir sem um certo grau de beleza corporal. Unam a beleza e a graça perfeitas, tereis a manifestação mais clara da vontade no grau superior da sua objetivação.

Um dos indícios distintivos da humanidade, dizia eu pouco antes, é que nela o caráter específico se distingue do caráter individual, ainda que se possa dizer em uma certa medida, como o fiz no livro precedente, que cada

indivíduo representa uma ideia completamente particular. Por conseguinte, as artes que se propõem representar a ideia da humanidade devem destacar não apenas a beleza, considerada como caráter da espécie, mas também o caráter individual, que se chama de preferência “caráter” simplesmente; mas, contudo, este caráter deve ser levado em conta apenas enquanto ele não é nada de acidental, de exclusivamente próprio ao indivíduo, considerado na sua singularidade, mas enquanto ele é uma face da ideia de humanidade manifestada de uma maneira muito particular no indivíduo em questão; ora, para desvelar esta face da ideia, a pintura desse caráter torna-se necessária. Assim, embora individual, o caráter deve ainda ser ideal, isto é, tanto na concepção como na execução, se deve fazer sobressair o sentido que ele apresenta sob o ponto de vista da ideia geral da humanidade, visto que ele também, e à sua maneira, contribui para a objetivação dessa ideia: fora desta condição, a representação não é mais do que o retrato, a reprodução do particular enquanto particular, com tudo o que ele contém de acidental. Todavia, o retrato, também ele, segundo a opinião de Winckelmann, deve idealizar o indivíduo.

Este caráter idealizado não é outra coisa senão o colocar em relevo de uma face particular da ideia da humanidade; ele traduz-se visivelmente tanto pela fisionomia habitual, pelas posturas familiares, como pelos estados de alma e pelas paixões efêmeras, pelas modificações do conhecimento e do querer, pelas ações recíprocas de um sobre o outro, tudo coisas que se manifestam através do rosto e do gesto. Como, por um lado, o indivíduo pertence sempre à humanidade; como, por outro, a humanidade se exprime sempre no indivíduo, com toda a riqueza de significação ideal que este último pode conter, é igualmente impossível que a beleza apague o caráter ou que o caráter apague a beleza; suponhamos, com efeito, que o caráter individual suprime o caráter específico, ou reciprocamente: resta-nos, no primeiro caso, apenas uma caricatura, no segundo, uma figura sem significado.

Por conseguinte, o artista, quando visa à beleza que é o objeto principal da escultura, deve, no entanto, sempre e em uma certa medida modificar a própria beleza (isto é, o caráter específico) por meio do caráter individual; deve sempre exprimir a ideia da humanidade de uma maneira precisa e individual; deve fazer-lhe sobressair um lado particular, visto que o indivíduo humano tem, em certa medida, a honra de representar uma ideia particular, e é um caráter essencial da ideia da humanidade exprimir-se nos

indivíduos que têm uma significação própria. É por isso que nós vemos nas obras dos antigos que a sua concepção, todavia tão nítida da beleza, não foi de modo algum expressa de uma maneira única, mas pelo contrário sob um grande número de formas que apresentam caracteres diferentes. Essa concepção era, por assim dizer, continuamente apresentada sob um novo lado, em uma palavra, manifestava-se tanto sob a figura de Apolo, como na de Baco, Hércules, Antínoo; diria mesmo que a precisão do caráter individual pode restringir a beleza e pode mesmo chegar a produzir a fealdade, como em Sileno embriagado, em um Fauno etc... Enfim, se o caráter individual vai até suprimir de fato o da espécie, isto é, se é exagerado a ponto de produzir uma obra monstruosa, cai-se na caricatura. — Mas, muito mais ainda do que a beleza, a graça deve ser protegida das invasões do caráter individual; qualquer que seja a postura, qualquer que seja o movimento que a expressão desse caráter exige, essa postura e esse movimento não devem ser menos realizados da maneira mais cômoda, mais proporcionada à pessoa e à intenção. Esta regra impõe-se não só ao pintor e ao escultor mas também a todo bom ator; senão também só obteremos uma caricatura, isto é, um trejeito e uma distorção.

Em escultura, a beleza e a graça permanecem o objeto principal. O caráter pessoal do espírito, tal como se traduz nos estados de alma, nas paixões, nas ações e reações mútuas do conhecimento e do querer, todas as coisas que só o rosto e o gesto são capazes de reproduzir, o caráter pessoal do espírito, dizia, pertence, de preferência, ao domínio da pintura. Com efeito, o olhar e a cor, ambos rebeldes à imitação do escultor, contribuem poderosamente para a beleza, não são menos essenciais ainda para a expressão do caráter. Além disso, a beleza é apreendida de uma maneira mais perfeita quando se pode contemplar de vários pontos de vista; pelo contrário, a expressão, o caráter podem também ser perfeitamente compreendidos, se considerados de um único ponto de vista.

A beleza é, portanto, evidentemente a finalidade da escultura: Lessing tentou explicar o fato de que Laocoonte não grita, alegando que o grito não é compatível com a beleza. Esta questão foi para Lessing o tema ou pelo menos o ponto de partida de um livro inteiro; aliás, ela constitui o assunto de muitos dos escritos anteriores e posteriores a Lessing; que me seja permitido, pela minha parte, dizer aqui, por acaso, o que penso sobre isto ainda que uma discussão tão especial não entre realmente no plano deste estudo, feito inteiramente sob um ponto de vista geral.

17. Esta última frase é a tradução da palavra de Helvetius: “Apenas o espírito sente o espírito”; não tinha sentido a necessidade de fazê-lo notar na primeira edição. Mas, desde então, a influência embrutecedora da falsa ciência de Hegel reduziu de tal modo, degradou de tal modo a inteligência dos nossos contemporâneos, que muitos bem podiam imaginar que, também eu, faço aqui alusão à antítese “espírito e natureza”; eis o que me compeliu a pôr-me formalmente em guarda contra aqueles que me imputariam semelhantes filosofemas.

§ 46

Laocoonte, no grupo escultural famoso que possui o seu nome, não grita; é um fato evidente. Se nisso existe um motivo de espanto sempre novo, é que, colocados no lugar dele, nós todos gritaríamos, e, decididamente, é a natureza que assim o quer; suponhamo-nos, com efeito, surpreendidos por uma dor física violenta, por uma angústia corporal inesperada e terrível: imediatamente a reflexão, que em outras circunstâncias teria podido aconselhar-nos o silêncio e a resignação, se encontra completamente banida da consciência; a natureza alivia-se gritando. Através do seu grito, ela exprime ao mesmo tempo a dor, a angústia, chama um salvador, intimida aquele que a constrange. Winckelmann já se tinha apercebido que o artista havia negligenciado dar no rosto de Laocoonte a expressão de um homem que grita; mas, no seu desejo de justificar o artista, fez de Laocoonte um estoico que crê indigno de si de soltar gritos (*secundum naturam*) e que acrescenta à sua dor o inútil tormento de lhe reprimir a expressão: Winckelmann vê nele "a coragem experimentada por um grande homem que luta contra as torturas e que se esforça por reprimir, fechar em si mesmo a expressão do seu sofrimento: ele não se manifesta através de gritos agudos como em Virgílio; quando muito, deixa escapar alguns suspiros de angústia etc." (*Œuvres*, ed. alemã, v. 7, p. 98; e mais em pormenor, v. 6, p. 104ss). Esta opinião de Winckelmann foi criticada por Lessing no seu *Laocoonte* e modificada no sentido que indicamos mais acima: Lessing substitui a razão psicológica por uma razão puramente estética, isto é, que a beleza, princípio da arte antiga, é incompatível com a expressão de um homem que grita. Acrescenta ainda uma outra razão: segundo ele, um estado essencialmente passageiro, incapaz de se prolongar, não poderia ser representado numa obra de arte imutável; mas tal argumento tem contra si cem exemplos, tirados de figuras excelentes, que o artista fixou, todavia, em posições completamente fugidias, na dança, na luta, na corrida *etc.* O próprio Goethe, no seu artigo sobre Laocoonte, no começo dos *Propileus* (p. 8) , considera, pelo

contrário, a escolha de tal momento e de uma atitude fugidia como necessária. — Nos nossos dias, Hirt (*Horen*, 1797, Xª hora), subordinando tudo à mais perfeita verdade da expressão, resolve a questão, afirmando que, se Laocoonte não grita, é porque, estando quase a morrer de asfixia, já não tem força para o fazer. Finalmente, Fernow (*Römische Studien*, v. 1, p. 426ss) examina e pesa as três opiniões, sem indicar ele mesmo uma nova; contenta-se com combinar e conciliar as antigas entre si.

Não posso deixar de me espantar que espíritos tão críticos e tão perspicazes se tenham dado a tanto trabalho e tenham ido buscar tão longe motivos insuficientes, argumentos psicológicos, mesmo fisiológicos, para explicar uma coisa cujo motivo, muito próximo, se impõe a quem não tem preconceitos. O que me espanta, sobretudo, é que Lessing, que esteve tão perto da verdade, não tenha no entanto descoberto o segredo da questão.

Antes de entrar num exame psicológico e fisiológico; antes de me perguntar se Laocoonte, na situação em que se encontrava, deve gritar (questão aliás à qual não hesitaria em responder pela afirmativa), começo por declarar que a ação de gritar não deve ser representada no grupo que nos ocupa, pela simples razão de que o grito é completamente rebelde aos meios de imitação da escultura. Era impossível tirar do mármore um Laocoonte a gritar; quando muito, podia-se representá-lo a abrir a boca, esforçando-se em vão por gritar, na situação de um homem que perde a voz, *vox faucibus haesit.* A essência, e por conseguinte o efeito do grito no observador, consiste simplesmente em um som, nunca em uma abertura da boca. Esta abertura de boca, fenômeno inseparável do grito, deve ser antes de tudo motivada, justificada pelo som que a ocasionou: neste caso, e como característica da ação, torna-se admissível e mesmo necessária, ainda que prejudique a beleza. Mas, nas artes plásticas, a representação do grito em si mesmo é completamente deslocada, completamente impossível; por conseguinte, a condição do grito — isto é, essa abertura violenta da boca que transtorna todos os traços e todo o resto da expressão — tornar-se-ia realmente incompreensível, visto que desta maneira e decididamente à custa de muitos sacrifícios apenas se representaria o meio, enquanto que o fim verdadeiro, o próprio grito e o seu efeito sobre a sensibilidade, permaneceria por exprimir. Coisa mais grave ainda, teríamos o espetáculo sempre ridículo de um esforço que permanece sem efeito; isso assemelhar-se-ia à história desse indivíduo que não conseguia fazer rir que, durante o sono do guarda noturno, tapava cuidadosamente a sua corneta com cera,

acordava-o em seguida gritando fogo e se divertia muito vendo os esforços do pobre homem para obter um som.

Mas, quando numa arte a representação do grito não está fora dos seus meios de expressão, ela é completamente admissível, visto que contribui para a verdade, isto é, para a representação completa da ideia. É o que acontece na poesia, em que a descrição intuitiva se completa através da imaginação do leitor: deste modo Virgílio faz Laocoonte gritar como um touro que quebra os laços depois de o machado já tê-lo ferido; igualmente em Homero (*Ilíada*, 20, 48-53), Marte e Minerva soltam gritos medonhos, sem diminuir por isso nem a sua dignidade, nem a sua beleza divina. Passa-se o mesmo com o jogo dos atores: Laocoonte, em cena, tem que gritar positivamente; em Sófocles, Filocteto solta gritos, e sem dúvida alguma gritou efetivamente no palco antigo. Outro caso completamente análogo: lembro-me que em Londres vi em *Pizarro*, peça traduzida do alemão, o célebre ator Kemble desempenhar o papel do Americano Rolla, personagem semisselvagem, mas com um caráter muito nobre: ao receber um ferimento, soltava um grito violento, o que produzia um efeito ao mesmo tempo muito intenso e muito feliz, visto que esse grito singularmente característico dava ao seu desempenho muito de verdade. — Pelo contrário, um grito representado na pedra ou na tela, um grito mudo por assim dizer, seria ainda muito mais ridículo do que essa música pintada da qual já se tratava nos*Propileus* de Goethe, visto que o fato de gritar prejudica muito mais o resto da beleza e a expressão que o de fazer música; este quase sempre só emprega as mãos e os braços e pode ser considerado como uma ação característica da pessoa; é, por conseguinte, completamente apropriado para ser representado em pintura, contanto, pelo menos, que não exija nenhum movimento violento do corpo, nenhuma contração da boca: citemos como exemplo Santa Cecília tocando órgão, o tocador de violino de Rafael na galeria Sciarra em Roma *etc.* — Assim, já que, por causa dos limites da arte, a dor de Laocoonte não podia ser expressa através de um grito, o artista devia fazer apelo a todos os outros meios de expressão: foi o que fez com a maior perfeição; Winckelmann (*Œuvres*, ed. alemã, v. 6, p. 104ss), aliás, mostra-o magistralmente na sua excelente descrição que conserva todo o seu valor e toda a sua verdade, desde o momento em que se faça abstração do pensamento estoico dissimulado que ele empresta a Laocoonte.

§ 47

É, portanto, a beleza junto à graça que constitui o objeto principal da escultura; além disso, ela tem uma predileção pelo nu e só tolera as roupas na medida em que elas não escondem as formas. Ela serve-se das roupagens não como de um fato, mas como de um procedimento indireto para representar a forma; este meio de expressão faz trabalhar muito o espírito do espectador, visto que para perceber a causa, isto é, a forma do corpo, é preciso que esteja indicado diretamente o efeito, isto é, a queda das pregas. A roupagem é, portanto, em certa medida, em escultura, o que em pintura é o escorço. Ambos constituem sinais, não sinais simbólicos, mas sinais tais que, se são bem conseguidos, levam o espírito a contemplar o objeto significado de uma maneira não menos imediata do que se fosse ele mesmo dado.

Que me seja permitido intercalar aqui de passagem uma comparação que se aplica à retórica. Deste modo, é o mínimo ou a ausência de vestuário que torna a beleza corporal mais facilmente inteligível e visível, por conseguinte, um homem muito belo, se tem gosto e tem autorização para fazê-lo, andará de bom grado quase nu ou simplesmente vestido à maneira dos antigos; do mesmo modo, toda inteligência bela e verdadeiramente rica se exprimirá sempre da maneira mais natural, mais direta e mais simples, todas as vezes que se esforçar, se isso é possível, por exprimir os seus pensamentos aos outros e, por isso mesmo, por suavizar a solidão que se deve sentir num mundo como este; pelo contrário, o espírito pobre, confuso e malfeito vai revestir-se da expressão mais rebuscada, da retórica mais obscura; tentará deste modo envolver numa fraseologia pesada e pomposa a pequenez, a ninharia, a insignificância, a banalidade das suas ideias; é como aquele que não tem boa presença nem beleza e que pretende compensar este defeito com a suntuosidade dos seus fatos: procura dissimular à força de ornamentos rudes, ouropéis, plumas, cabeções, folhos e capas a fealdade e a pequenez da sua pessoa. Este homem ficaria muito constrangido se tivesse

que andar nu; o nosso autor não o ficaria menos se o forçassem a traduzir para linguagem clara o escasso conteúdo da sua obscura e pomposa obra.

§ 48

Além da beleza e da graça, a pintura histórica tem ainda como assunto principal o caráter; por isto deve-se entender a representação da vontade no seu mais alto grau de objetidade, isto é, nesse grau em que o indivíduo, como manifestação de um lado particular da ideia da humanidade, toma uma significação particular e revela essa significação não pela simples forma, mas por toda espécie de ações, pelas modificações da consciência e do querer que determinam ou acompanham as ações e se manifestam elas mesmas na fisionomia e no gesto. A partir do momento em que se quer representar a ideia da humanidade de uma maneira tão pormenorizada, precisamos mostrar a revelação dos seus mil lados nos indivíduos cheios de significação; para que a sua significação se torne inteligível, estes mesmos indivíduos devem estar presentes nas cenas, nos acontecimentos e nas ações complexas.

A pintura histórica executa esta tarefa imensa colocando-nos sob os olhos as cenas da vida, qualquer que seja a sua espécie, qualquer que seja a sua significação. Nenhum indivíduo, nenhuma ação podem existir sem significação; em todo indivíduo e através de toda ação a ideia da humanidade revela-se cada vez mais. Além disso, não há nenhum acontecimento da vida humana que se deva excluir do domínio da pintura. Costuma-se ser muito injusto com os grandes pintores da escola holandesa; neles só se avalia a habilidade técnica; quanto ao resto, menospreza-se, visto que quase sempre representaram objetos tirados do dia a dia e que não se consideram tão interessantes como os acontecimentos tirados da história ou da Bíblia. Dever-se-ia recordar antes de tudo que a significação interior de uma ação é completamente diferente da significação exterior; que muitas vezes estas duas significações estão separadas uma da outra. A significação exterior consiste na importância de uma ação em relação às suas consequências para e no mundo real; ela depende, portanto, do princípio da razão. A significação interior desta mesma ação consiste na profundidade das visões que ela nos abre sobre a ideia da humanidade, quando ela coloca

à luz as faces menos exploradas desta ideia por meio de individualidades clara e fortemente acentuadas, que ela coloca em circunstâncias convenientes e às quais permite, por isso mesmo, que revelem as suas propriedades. É apenas a significação interior que tem valor na arte; pertence à história apreciar a significação exterior. Ambas são completamente independentes uma da outra; podem apresentar-se em conjunto, mas podem também aparecer separadamente. Uma ação da mais alta significação histórica pode ser, sob o ponto de vista da sua significação interior, das mais banais e mais vulgares; reciprocamente, uma cena da vida diária pode ter uma significação interior considerável, desde o momento em que ela coloca à luz plena e clara os indivíduos, a atividade humana, o querer humano, surpreendido nos seus recônditos mais secretos. Duas ações também podem ter, apesar da diferença da sua significação exterior, uma significação interior completamente idêntica. Sob o ponto de vista desta última, por exemplo, é completamente indiferente que sejam os ministros que jogam a sorte dos países e dos povos sobre um mapa-múndi, ou se os camponeses sentados à mesa de uma taberna disputam um jogo de cartas ou um jogo de dados; é igualmente indiferente que seja com figurinhas de ouro ou de madeira que se joga xadrez. Além disso, as cenas e os acontecimentos que compõem para tantos milhões de homens a trama da vida, os seus feitos e gestos, as suas misérias e as suas alegrias, têm já, nessa qualidade, bastante importância para serem do domínio da arte e para lhe fornecerem, graças à sua rica complexidade, a matéria necessária para a representação da ideia tão complexa da humanidade. O próprio instante, em tudo o que ele tem de fugaz e momentâneo, pode ser fixado pela arte: é o que hoje se chama uma *pintura narrativa*; esta representação produz uma emoção sutil e particular, visto que, fixando numa imagem durável esse mundo fugaz, essa sucessão eterna de acontecimentos isolados que compõem para nós todo o universo, a arte realiza uma obra que, elevando o particular até a ideia da sua espécie, parece reduzir o tempo a não fugir mais. Digamos, enfim, que os acontecimentos históricos, importantes sob o ponto de vista exterior, têm algumas vezes um inconveniente sob o ponto de vista da pintura: acontece muitas vezes que aquilo que há de significativo neles não pode ser representado de uma maneira intuitiva, mas deve pelo contrário ser acrescentado pelo pensamento.

Sob este ponto de vista, é preciso em geral distinguir, num quadro, a significação nominal da significação real: a primeira é completamente

exterior, reside numa pura noção que se consente acrescentar; a segunda consiste em uma face particular da ideia da humanidade que se torna por meio do quadro perceptível pela intuição. Suponhamos, por exemplo, que a significação exterior seja: Moisés encontrado por uma princesa egípcia; eis uma circunstância singularmente importante para a história. A significação real, pelo contrário — ou seja, aquilo que é efetivamente oferecido à nossa intuição —, é uma criança abandonada num berço que flutua, salva por uma mulher de nascimento elevado: eis um fato que podia produzir-se bastante frequentemente. É apenas o costume que, neste caso, pode informar um homem instruído a respeito do acontecimento preciso de que se trata; mas o costume só tem valor para a significação nominal; para a significação real não tem nenhum, visto que esta última só tem relação com o homem enquanto homem, e não com as suas determinações contingentes. Os acontecimentos tirados da história não oferecem, portanto, nenhuma vantagem em comparação com os que se tomem da simples possibilidade e que por conseguinte não se podem designar por uma denominação individual mas apenas por uma rubrica geral, visto que aquilo que há de significativo nos primeiros não é a parte individual, não é a circunstância particular considerada como tal; é, pelo contrário, o que eles contêm de geral, é o lado da ideia da humanidade que se exprime através deles. No entanto, não é preciso apoiar-se nisso para proscrever os sujeitos históricos precisos: o seu valor propriamente artístico assenta, para o pintor como para o espectador, não no fato individual e particular que constitui o seu interesse histórico, mas na significação geral que se exprime através deles, na sua ideia. Convém também, com efeito, escolher na história apenas assuntos em que a significação geral é efetivamente exprimível e não pede para ser acrescentada pelo pensamento, sem o que a significação nominal é realmente muito diferente da significação real: o que o pensamento acrescenta ao quadro toma demasiada importância e prejudica aquilo que percebemos pela visão. Mesmo no teatro, não convém que a ação principal se passe, como na tragédia francesa, atrás do palco; é evidentemente e com mais razão um defeito bem mais grave ainda na pintura. Como é que o efeito de um assunto histórico pode ser francamente medíocre? Para isso é preciso que, pela própria natureza do assunto, o pintor esteja encerrado num círculo determinado por razões estranhas à arte, e que esse círculo seja pobre em objetos pitorescos ou interessantes; é o que acontece, por exemplo, ao artista que se encerra na história de um pequeno povo de nada,

isolado, extravagante, governado sacerdotalmente, isto é, pela loucura, perfeitamente desprezado, aliás, por todas as grandes nações do Oriente e do Ocidente suas contemporâneas — refiro-me ao povo judeu.

Visto que entre nós e os antigos a invasão dos bárbaros colocou uma demarcação semelhante à que as últimas revoluções hidrográficas colocaram entre o período geológico atual e aquele cujos organismos só existem para nós como fósseis, é de lamentar que o povo cuja cultura devia servir de base geral à nossa tenha sido justamente o povo judeu e não o povo hindu, o povo grego, pelo menos o povo romano. Mas foram sobretudo os grandes pintores da Itália, nos séculos XV e XVI, que pagaram por esta má estrela; no círculo estreito em que arbitrariamente se encerraram pela escolha dos assuntos, foram obrigados a fixar-se em toda espécie de acontecimentos insignificantes. Com efeito, quanto à parte histórica, o Novo Testamento constitui uma matéria ainda mais ingrata do que o Antigo; a história dos mártires e dos padres da Igreja que aí se sucede é um assunto singularmente árido. Apesar de tudo, é necessário fazer uma distinção entre os quadros que tratam da parte histórica ou mitológica do judaísmo ou do cristianismo e os que revelam à nossa intuição o espírito original, isto é, a moral do cristianismo, sob a forma de personagens imbuídas deste espírito. Estas últimas são na realidade as mais altas e as mais admiráveis criações da pintura; elas foram realizadas apenas pelos maiores mestres desta arte, particularmente por Rafael e Correggio, sobretudo por este último nas suas primeiras obras. Tal pintura não pode na verdade fazer parte da pintura histórica, visto que ela quase sempre não representa nenhum acontecimento, nenhuma ação; a maior parte das vezes são apenas simples grupos em que entram os santos e o próprio Salvador, este quase sempre ainda na infância, acompanhado da mãe e dos anjos. Nas suas fisionomias e sobretudo no seu olhar, vemos a expressão e o reflexo do conhecimento mais perfeito, quero dizer, daquele que não se aplica às coisas particulares, mas que conhece de uma maneira perfeita as ideias, isto é, toda a essência do mundo e da vida; este conhecimento reage também sobre a sua vontade mas, diferentemente do conhecimento vulgar, muito longe de apresentar motivos a esta mesma vontade, derrama sobre todo querer a sua virtude apaziguadora, o *quietivo*; daí provém essa resignação perfeita que é ao mesmo tempo o espírito íntimo do cristianismo e da sabedoria hindu; daí procedem a renúncia a todo desejo, a conversão, a supressão da vontade que arrasta no mesmo aniquilamento o mundo inteiro;

daí resulta, em uma palavra, a salvação. Eis os sinais eternamente admiráveis pelos quais os mestres da arte exprimiram nas suas obras a suprema sabedoria. Aqui está o último cume da arte.

Depois de ter seguido a vontade na sua objetidade adequada, nas ideias, depois de ter percorrido sucessivamente todos os graus em que o seu ser se revela, os graus inferiores, em que ela obedece às causas, aqueles em que ela cede às excitações, aqueles em que ela é tão diversamente agitada pelos motivos, a arte, para terminar, no-la mostra a suprimir-se a si mesma livremente, graças ao imenso apaziguamento que o conhecimento perfeito do seu ser lhe provoca.18

---

18. Esta passagem não pode ser compreendida se não se conhecer perfeitamente o livro seguinte.

§ 49

O princípio que constitui o fundamento de tudo o que dissemos até aqui sobre a arte é que o objeto da arte, o objeto que o artista se esforça por representar, o objeto cujo conhecimento deve preceder e engendrar a obra, como o germe precede e engendra a planta, esse objeto é uma ideia, no sentido platônico do termo, e absolutamente mais nada; não é a coisa particular, visto que não é o objeto da nossa concepção vulgar; também não é o conceito, visto que não é o objeto do entendimento, nem da ciência. Sem dúvida, a ideia e o conceito têm qualquer coisa em comum, na medida em que ambos são unidades que representam uma pluralidade de coisas reais; apesar de tudo, há entre eles uma grande diferença; e é esta diferença que explica de uma maneira suficientemente clara e luminosa o que eu disse a respeito do conceito no primeiro livro e das ideias neste. Teria já Platão concebido claramente esta diferença? Não quero de modo nenhum afirmá-lo: ele dá, a propósito das ideias, numerosos exemplos e explicações que se poderiam aplicar a simples conceitos. Deixemos entretanto esta questão sem resposta e continuemos o nosso caminho, felizes todas as vezes que nos encontrarmos sobre as marcas de um grande e nobre espírito, mais preocupados ainda, apesar de tudo, em prosseguir o nosso fim do que em nos ligarmos aos seus passos. — O conceito é abstrato e discursivo; completamente indeterminado, quanto ao seu conteúdo, nada nele é preciso a não ser os seus limites; o entendimento é suficiente para compreendê-lo e para concebê-lo; as palavras, sem outro intermediário, são suficientes para exprimi-lo; a sua própria definição, enfim, esgota-o completamente. A ideia, pelo contrário, que se pode rigorosamente definir como o representante adequado do conceito é absolutamente concreta; por mais que ela represente uma infinidade de coisas particulares, não é menos determinada em todos os seus aspectos; o indivíduo, enquanto indivíduo, nunca a pode conhecer; é preciso, para concebê-la, despojar toda a vontade, toda a individualidade, e elevar-se ao estado de puro sujeito que conhece; também se pode dizer que ela está escondida de todos, exceto do gênio e

daquele que, graças a uma exaltação da sua faculdade de conhecimento puro (que se deve quase sempre às obras de arte), se encontra num estado vizinho do gênio: a ideia não é essencialmente comunicável, ela só o é relativamente, visto que, uma vez concebida e expressa na obra de arte, ela só se revela a cada um proporcionalmente ao valor do seu espírito; eis precisamente por que as obras mais excelentes de todas as artes, os monumentos mais gloriosos do gênio são destinados a permanecer eternamente cartas fechadas para a estúpida maioria dos mortais; para estes, as obras de arte são impenetráveis, elas estão à parte, separadas por um largo abismo, e assemelham-se ao príncipe cujo acesso não é permitido ao povo. Apesar de tudo, os mais tolos dos homens não confiam menos nas obras de arte consagradas, visto que não querem de modo nenhum transparecer a sua tolice, mas eles estão dispostos, no seu foro íntimo, a condenar essas mesmas obras de arte, desde que se lhes faça esperar que eles podem fazê-lo sem nenhum perigo de se revelarem; então descarregam com deleite esse ódio por muito tempo alimentado em segredo contra o belo e contra aqueles que o realizam; não podem perdoar às obras de arte o terem-nos humilhado não lhes dizendo nada. Visto que, em geral, para apreciar de boa vontade e livremente o valor do outro, para fazê-lo valer, é necessário possuí-lo o próprio. É aí que se funda a necessidade de ser modesto, uma vez que se tem mérito; é também aí que assenta a estima excessiva que se tem pela modéstia: sozinha, entre todas as suas irmãs, esta virtude nunca é esquecida, desde que se ouse fazer o elogio de um homem de mérito; é que se espera, ao elogiá-la, fazer prova de intenções conciliantes e apaziguar a cólera dos imbecis. O que é, com efeito, a modéstia, senão uma fingida humildade, pela qual, no seio deste mundo infectado pela mais detestável inveja, se pedem desculpas pelas vantagens e pelos méritos a pessoas que são desprovidas de ambos? Porque, aquele que não se atribui nem vantagens nem méritos, pela simples razão de que efetivamente não os possui, esse não é de modo nenhum modesto, é só honesto.

A ideia é a unidade que se transforma em pluralidade por meio do espaço e do tempo, formas da nossa percepção intuitiva; o conceito, pelo contrário, é a unidade extraída da pluralidade, por meio da abstração que é um procedimento do nosso entendimento; o conceito pode ser chamado *unitas post rem,* a ideia, *unitas ante rem.* Indiquemos, finalmente, uma comparação que exprime bem a diferença entre conceito e ideia: o conceito

assemelha-se a um recipiente inanimado; aquilo que lá se deposita permanece bem colocado na mesma ordem, mas não se pode tirar de lá (através dos juízos analíticos) nada mais do que aquilo que lá se colocou (através da reflexão sintética); a ideia, pelo contrário, revela àquele que a concebeu representações completamente novas do ponto de vista do conceito de mesmo nome: ela é como um organismo vivo, que cresce prolífico, capaz, em uma palavra, de produzir aquilo que não se introduziu lá.

Consequentemente, qualquer que seja, na prática, a utilidade do conceito, quaisquer que sejam as suas aplicações, a sua necessidade, a sua fecundidade nas ciências, não permanece menos eternamente estéril sob o ponto de vista artístico. Pelo contrário, uma vez concebida, a ideia torna-se a fonte verdadeira e única de toda obra de arte digna deste nome. Completamente cheia de uma vigorosa originalidade, residindo no seio da vida e da natureza, ela é apenas acessível ao gênio ou ao homem cujas faculdades se elevam por um instante até o gênio. É apenas de uma visão tão direta que podem nascer as obras verdadeiras, aquelas que trazem em si a imortalidade.

Como a ideia é e permanece intuitiva, o artista não tem nenhuma consciência *in abstracto* da intenção nem da finalidade da sua obra; não é um conceito, é uma ideia que paira diante dele; não pode igualmente dar conta do que faz; trabalha, como se costuma dizer, por palpite, inconscientemente, instintivamente. Completamente ao contrário, os imitadores, os maneiristas, *"imitatores, servum pecus"*, passam do conceito para a arte: eles anotam aquilo que agrada, o que provoca o efeito nas verdadeiras obras de arte; analisam-no, concebem-no sob a forma de conceito, isto é, abstratamente; fazem dele, enfim, à força de prudência e de aplicação, uma imitação confessada ou não. Semelhantes às plantas parasitas, sugam a sua alimentação, tiram-na das obras dos outros e tomam a cor dos seus alimentos como pólipos. Levando mais longe a comparação, poder-se-ia ainda dizer que eles se assemelham a máquinas que cortam muito miúdo e misturam tudo o que lá se lança, mas não podem nunca digeri-lo; deste modo os elementos estranhos podem sempre ser reconhecidos, isolados, distinguidos. Só o gênio pode ser comparado a um corpo organizado que digere, elabora e produz.

Sem dúvida que ele se forma na escola dos seus predecessores, no exemplo das suas obras, mas só se torna fecundo pelo contato imediato com

a vida e com o mundo, sob a influência da intuição; eis por que a educação, por mais perfeita que seja, nunca eclipsa a sua originalidade. Todos os imitadores, todos os maneiristas concebem sob a forma de conceito as obras estranhas que lhes servem de modelos; ora, nunca um conceito poderá dar a uma obra a vida interior. Os contemporâneos, isto é, tudo o que a época produz de pessoas medíocres, conhecem apenas os conceitos e são incapazes de se desligarem deles; eis por que acolhem com prontidão e entusiasmo as obras imitadas. Mas poucos anos bastarão para tornar essas mesmas obras enfadonhas, visto que o único fundamento sobre o qual repousa o seu encanto — isto é, o espírito do tempo e o conjunto dos conceitos familiares à época — será bem depressa transformado.

Só as obras verdadeiras, tiradas diretamente do seio da natureza e da vida, permanecem eternamente jovens e sempre originais, como a própria natureza e a própria vida, visto que não pertencem a nenhuma época, são da humanidade. Os contemporâneos, a que elas não se dignam comprazer, acolhem-nas com frieza; não se lhes pode perdoar terem implícita e indiretamente desvendado os erros da época; além disso, só se lhes presta justiça tardiamente e de bastante má vontade; mas, em compensação, elas não podem envelhecer; até nos tempos mais remotos, elas conservam a sua expressão, a sua frescura, a sua juventude sempre renascente; aliás, não têm nada a temer nem do desprezo, nem do esquecimento, a partir do momento em que foram coroadas pela aprovação e pelos aplausos desse pequeno número de homens esclarecidos que aparecem em raros intervalos nos séculos19 e que emitem os seus juízos; são os seus sufrágios, acumulando-se, que constituem por si só a autoridade e o árbitro aos quais se ouve apelar, quando se evoca o juízo da posteridade, visto que no futuro a multidão será e permanecerá sempre tão atrasada e tão estúpida como não deixou de ser no passado. — Remeto o leitor para as lamentações que os grandes gênios de cada época elevam contra os seus contemporâneos: têm o aspecto de serem de hoje; é que a raça humana é sempre a mesma. Em todos os tempos e em todas as artes a afetação substitui a inspiração, que é a propriedade exclusiva de um pequeno número; ora, a afetação é um vestuário sob o qual o gênio brilhou um instante; uma vez usado, rejeita-o e as pessoas apanham-no. Resulta de tudo isto que, em geral, para ter a aprovação da posteridade, é preciso renunciar à dos contemporâneos, e reciprocamente.

19. “*Apparent rari nantes in gurgite vasto*” (“Parecem raros aqueles que nadam num grande turbilhão”) (Virgílio, *Eneida*, 1, 118).

§ 50

A finalidade da arte é, portanto, comunicar a ideia uma vez concebida: depois de ter deste modo passado pelo espírito do artista, onde aparece purificada e isolada de todo elemento estranho, ela é inteligível mesmo para uma inteligência de fraca receptividade e de uma esterilidade completa; sabemos, aliás, que não é de modo nenhum permitido ao artista tirar as suas inspirações dos conceitos. Segundo estes princípios, não podemos apreciar uma obra que o seu autor destina formalmente à expressão de um conceito: é o caso da alegoria. Uma alegoria é uma obra de arte que significa qualquer coisa diferente daquilo que ela representa. Ora, a ideia, como tudo que é intuitivo, exprime-se por si mesma de uma maneira completamente direta e perfeita; ela não tem necessidade nenhuma de um intermediário estranho para se manifestar. Assim, aquilo que se exprime e representa deste modo, por meio de sinais estranhos, não é diretamente acessível à intuição; por consequência, é sempre apenas um conceito. A alegoria tem, portanto, sempre por missão figurar um conceito; ela propõe-se desviar o espírito do espectador da imagem visível e intuitiva para conduzi-lo a uma concepção de uma ordem completamente diferente, abstrata, não intuitiva, completamente estranha à obra de arte: neste caso, o quadro e a estátua propõem-se o mesmo fim que a escrita, com a diferença de que a escrita está muito mais apta a alcançá-lo. A finalidade já não é, aqui, a da arte, tal como a definimos, isto é, a representação de uma ideia que deve ser intuitivamente concebida.

Para obter o que é proposto na alegoria, a perfeição artística já não é indispensável: basta simplesmente que se possa reconhecer o objeto; feito isto, está alcançado o alvo, já que se tratava simplesmente de sugerir ao espírito uma concepção completamente estranha à arte, um conceito abstrato. As alegorias, nas artes plásticas, são, por conseguinte, apenas hieróglifos; o valor artístico que elas podem ter, aliás, como representações intuitivas não lhes pertence a título de alegorias, mas a títulos completamente diferentes. *A noite* de Correggio, *O gênio da glória* de

Aníbal Caracci, *As horas* de Poussin, eis sem dúvida telas muito belas; são, além disso, alegorias; mas não há nenhuma relação entre estes dois fatos. Como alegorias, elas não valem uma inscrição. Isto reconduz-nos à distinção já feita entre a significação real e a significação nominal de um quadro. A significação nominal é aqui a alegoria considerada como tal, por exemplo, o gênio da glória; a significação real é o que está efetivamente representado: no nosso quadro é um belo jovem alado, em volta do qual voa um enxame de belos efebos: isto exprime uma ideia. Mas esta significação real produz efeito apenas se nós abstrairmos da significação nominal e alegórica: ao se pensar nesta última, abandona-se a contemplação; é apenas um conceito abstrato que ocupa o espírito. Ora, toda passagem da ideia para o simples conceito só pode ser uma queda.

Muitas vezes, mesmo esta significação nominal, esta intenção alegórica, prejudica a significação real, a verdade concreta: por exemplo, em *A noite* de Correggio, a iluminação sobrenatural, apesar da beleza da execução, não deixa de ser uma pura exigência do sentido alegórico, um absurdo do ponto de vista físico. Se, portanto, um quadro alegórico tem também por acréscimo um valor artístico, esse valor não é de modo nenhum solidário nem dependente da sua intenção alegórica; tal obra serve, ao mesmo tempo, para dois fins: a expressão de um conceito e a de uma ideia; só a expressão de uma ideia pode ser o alvo da arte; a expressão de um conceito é um fim de uma ordem completamente diferente; é um divertimento agradável, uma imagem destinada a exercer a função de uma inscrição, como o fazem os hieróglifos; é, em resumo, uma invenção sem motivo para aqueles a quem a verdadeira natureza da arte nunca se revelará. Passa-se o mesmo com um objeto de arte que é ao mesmo tempo um objeto útil e que, por isso mesmo, serve para dois fins, por exemplo uma estátua que é ao mesmo tempo um candelabro ou uma cariátide, um baixo-relevo que serve ao mesmo tempo de escudo a Aquiles. Os verdadeiros amigos da arte não apreciarão nenhum dos gêneros. Sem dúvida, um quadro alegórico pode, pela sua própria significação alegórica, produzir uma viva impressão na alma; mas uma simples inscrição, em circunstâncias análogas, produziria o mesmo efeito. Suponhamos por exemplo um homem com um sólido e persistente desejo de chegar à fama; ele olha a glória como seu bem legítimo, convencido aliás que não a poderá fruir enquanto não tiver produzido os seus títulos de propriedade: ei-lo que passa na frente do quadro de Caracci, vê o gênio da glória coroado de loureiro; esta visão desperta toda a sua alma, solicita todo

o seu poder de atividade: mas ter-se-ia produzido a mesma coisa se de repente tivesse lido distintamente a palavra “glória” escrita em grandes letras na parede. Suponhamos ainda um homem que tivesse descoberto uma verdade importante do ponto de vista prático ou científico e que não pudesse encontrar crédito; coloquemo-lo em presença de um quadro alegórico representando o Tempo que levanta um véu e revela a Verdade completamente nua: esta visão produzirá nele uma violenta impressão; mas a sentença “O tempo descobre a verdade” não o teria emocionado menos. Com efeito, o que aqui agiu, para falar com rigor, foi apenas o pensamento abstrato, não a representação concreta.

A alegoria, nas artes plásticas, é, portanto, como dissemos, uma tendência viciosa, dirigida para uma finalidade completamente estranha à arte; por conseguinte, ela torna-se completamente insuportável, caso se vá procurá-la demasiado longe, visto que, desde que ela só representa interpretações forçadas e bizarras, cai no absurdo. Eis exemplos disso: a tartaruga representa, parece, o pudor feminino; Nemesis contempla o seu seio através da abertura da túnica, para indicar que conhece tudo aquilo que é misterioso; enfim, Bellori afirma que Aníbal Caracci veste a volúpia com um vestido amarelo, para mostrar que as alegrias que ela causa murcham bem depressa e se tornam amarelas como a palha. — Mas algumas vezes chega-se a tal ponto de exagero que entre a imagem representada e o conceito indicado não subsiste mais nenhuma relação fundada numa associação de ideias ou, então, numa noção intermediária que se possa subsumir no conceito; o sinal e a significação tornam-se inteiramente convencionais; ligam-se um ao outro através de uma regra arbitrária, escolhida ao acaso. Neste caso, dou a este gênero de alegoria o nome de alegoria simbólica. É assim que a rosa é o símbolo da discrição; o loureiro, o da glória; a palma, o da vitória; uma concha, o da peregrinação; a cruz, o da religião cristã; a esta mesma categoria ligam-se todas as significações próprias que se atribuem diretamente às cores: o amarelo representa a falsidade, o azul a fidelidade *etc.* Semelhantes símbolos podem ser usados frequentemente na vida; não significam nada do ponto de vista da arte. É preciso ver neles apenas hieróglifos ou uma espécie de escrita chinesa; devemos compará-los aos brasões, aos ramos de louro que servem de tabuleta às tabernas, à chave que distingue o camareiro-mor, ao avental de couro que faz reconhecer o trabalhador menor. — Poder-se-ia enfim dar o nome de emblemas a certos símbolos, admitidos uma vez por todas como

atributos de uma personagem histórica ou mítica, como característica de uma noção personificada; tais são os animais dos Evangelistas, o mocho de Minerva, a maçã de Páris, a âncora da Esperança *etc.* Contudo, o nome de emblema é dado geralmente a desenhos alegóricos simples, acompanhados por uma inscrição explicativa, feitos para ensinar através dos olhos qualquer verdade moral: encontram-se numerosas coleções deles em J. Camerarius, Alciati e outros; é uma transição para a alegoria poética da qual vamos falar adiante. — A escultura grega corresponde à intuição: deste modo, ela é estética; a escultura hindu corresponde ao conceito: deste modo, ela é simplesmente simbólica.

Esta apreciação da alegoria apoia-se em tudo o que eu disse a respeito da essência da arte, deriva dela rigorosamente, mas é diretamente oposta ao juízo de Winckelmann: este está longe de considerar a alegoria como estranha e muitas vezes prejudicial à arte; não deixa de elogiá-la e mesmo (ver *Œuvres*, ed. alemã, v. 1, p. 55ss) determina como fim supremo da arte "a representação de conceitos gerais e de coisas não acessíveis aos sentidos". O leitor poderá escolher uma opinião ou a outra: apesar de tudo, devo confessar que, ao ler em Winckelmann estas exposições sobre a metafísica do belo propriamente dito, constatei que se podia ter o gosto mais refinado, o juízo mais certo para sentir e apreciar a beleza, e não ser menos incapaz de examinar e de explicar a natureza do belo e da arte, sob um ponto de vista abstrato e verdadeiramente filosófico, do mesmo modo que se pode ser muito bom e muito virtuoso, possuir uma consciência muito delicada que resolve os casos particulares com o rigor de uma balança de precisão, sem ser, por isso, capaz de assentar em bases filosóficas e expor *in abstracto* o valor moral das ações.

Completamente diferente é a relação da alegoria com a poesia. Se, nas artes plásticas, a alegoria é inadmissível, ela é, em poesia, muito admissível e muito útil. Nas artes plásticas, com efeito, ela conduz do dado intuitivo, do objeto próprio de toda arte, ao pensamento abstrato; na poesia, pelo contrário, a relação é inversa: aqui, o que nos é diretamente oferecido por meio das palavras é o conceito; ora, o artista tem sempre por finalidade conduzir-nos do conceito à intuição, intuição essa que a imaginação do auditor se deve encarregar de representar. Se, nas artes plásticas, o dado direto nos conduz a uma percepção diferente dela mesma, só pode ser a uma abstração, visto que só o abstrato não pode ser representado imediatamente; mas um conceito nunca deve ser o ponto de partida, nem a

sua comunicação a finalidade da obra de arte. Pelo contrário, em poesia, é o conceito que constitui a matéria, o dado imediato, e podemos perfeitamente elevarmo-nos acima dele para evocar uma representação intuitiva completamente diferente na qual a finalidade de poesia é atingida. Na trama de um poema, é indispensável recorrer a muitos conceitos ou pensamentos abstratos, que por si mesmos e diretamente não são suscetíveis de nenhuma representação intuitiva; então apresentam-se muitas vezes à intuição por intermédio de um exemplo que é possível subsumir no pensamento abstrato. Este fenômeno produz-se em todas as expressões figuradas, metáforas, comparações, parábolas e alegorias; por esta razão, todas estas figuras distinguem-se entre si apenas porque são apresentadas de uma maneira mais ou menos longa, mais ou menos explícita. Na eloquência, as comparações e alegorias deste gênero têm o mais excelente efeito. Como Cervantes fala bem do sono, quando, para exprimir o alívio que ele traz às dores morais e corporais, diz: “É um manto que cobre completamente o homem!”. Que bela alegoria este verso de Kleist para exprimir este pensamento: os filósofos e os pensadores iluminam o gênero humano:

Aqueles cuja lâmpada noturna ilumina o mundo!

Que força e que intensidade de visão neste quadro homérico de Até, o espírito malfazejo: “Os seus pés são delicados visto que nunca pisa o chão, mas só caminha sobre a cabeça dos humanos!” (*Ilíada*, 19, 91). Que poderoso efeito produziu Menenius Agripa com a sua fábula *Os membros e o estômago*, sobre o povo retirado no monte Sagrado! No começo do sétimo livro da *República*, na já citada alegoria da caverna, que magnífica expressão Platão dá a um dogma filosófico de elevada abstração! Uma outra alegoria de um sentido filosófico muito profundo é a de Perséfones que, por ter saboreado uma romã nos infernos, é condenada a permanecer lá: este mito é singularmente esclarecido e ilustrado pela consagração inestimável que Goethe lhe deu tratando-o como episódio no seu *Triunfo da sensibilidade.* Conheço três obras alegóricas de longo fôlego; a primeira confessa e expõe as suas intenções: é o incomparável *Criticon* de Balthasar Gratian; compõe-se de um amplo e rico tecido de alegorias ligadas entre si; elas são cheias de sentido; é como uma roupa transparente que cobre as verdades morais e lhes comunica a evidência intuitiva mais surpreendente, enquanto que o autor nos espanta pela sua fecundidade de invenção. As

duas outras obras são mais disfarçadas: é o *Dom Quixote* e *As viagens de Gulliver.* A primeira apresenta-nos sob a forma alegórica a vida do homem que, contrariamente aos outros, renuncia a só perseguir a sua própria felicidade; ele dirige-se para uma finalidade objetiva e ideal que domina o seu pensamento, o seu querer; com tudo isto, ele desempenha no mundo uma personagem bastante estranha.

Em Gulliver, basta aplicar ao moral tudo o que ele diz a respeito do físico, para compreender o que há sob a ficção do *satirical rogue* (do malandro satírico), como Hamlet lhe teria chamado. — Assim, na alegoria poética, é sempre o conceito que é dado, é o conceito que se procura tornar visível por meio de uma imagem; por conseguinte, pode-se sempre admitir que esta alegoria seja expressa, ou apenas confirmada, por uma imagem pintada. Todavia, esta imagem será considerada não como uma obra de arte plástica, mas como um sinal e como um hieróglifo; não provará em nada o valor do seu autor como pintor, mas apenas como poeta. Assim é a bela vinheta alegórica de Lavater, que deve provocar uma impressão tão reconfortante em todo nobre campeão da verdade: é uma mão que é picada por uma vespa; ela segura uma luz, em cuja chama se queimam mosquitos; por baixo lê-se a seguinte inscrição: Embora consuma as asas dos mosquitos,

> Embora faça estalar os seus crânios e os seus pequenos cérebros,
> A luz não é menos luz;
> Embora picado pela vespa furiosa,
> Mantenho apesar de tudo a tocha.

A este gênero pertence igualmente essa pedra tumular que representa uma luz acabada de soprar e que ainda fumega, com a inscrição:

> É quando ela se extingue que se pode ver
> Se era sebo ou cera.

Assim é, finalmente, essa velha árvore genealógica alemã; trata-se de mostrar que o último descendente de uma família muito antiga tomou a resolução de passar a vida em continência e castidade perfeitas e deixar, assim, extinguir-se a sua raça; é representado prestes a cortar com uma tesoura as raízes da árvore de mil ramos que o vai esmagar na queda. A esta

categoria ligam-se em geral as imagens alegóricas de que acabamos de falar, geralmente chamadas emblemas; poderiam ser definidos como curtas fábulas pintadas cuja moral está expressa em palavras. — É preciso fazer entrar todas as alegorias desta natureza no poema, não na pintura, e é isso que as justifica; a execução plástica permanece sempre aqui em segundo plano, e pede-se simplesmente ao desenho para representar os objetos de uma maneira reconhecível. Mas, na poesia, como nas artes plásticas, a alegoria torna-se símbolo, desde que entre o objeto representado intuitivamente e a ideia abstrata que ele exprime só exista uma relação arbitrária. Como toda representação simbólica baseia-se, em suma, numa convenção, o símbolo oferece, entre outros inconvenientes, o de deixar a sua significação sujeita ao esquecimento e às injúrias do tempo. Quem adivinharia, se não o soubesse antecipadamente, por que é que o peixe é o símbolo do cristianismo? Só Champollion, com certeza, visto que se trata apenas de um hieróglifo fonético. É por isso que hoje em dia o Apocalipse de São João se encontra como alegoria poética quase em pé de igualdade com os baixos-relevos que têm a inscrição *“Magnus Deus sol Mithra”*, a respeito dos quais não se deixa de discutir ainda hoje em dia.

§ 51

Se agora, neste estudo que fizemos até aqui sobre a arte em geral, passamos das artes plásticas para a poesia, não se duvida que esta tenha ainda por finalidade manifestar as ideias, os graus de objetivação da vontade, e comunicá-las ao ouvinte com a precisão e a vida que elas tiveram na concepção do poeta. As ideias são, por essência, intuitivas: se, portanto, na poesia só se exprimem diretamente através das palavras conceitos abstratos, não é menos evidente que a finalidade é mostrar ao ouvinte, por meio de sinais representativos desses conceitos, as ideias da vida. E isto é possível apenas se esse ouvinte emprestar ao poeta a participação da sua própria imaginação.

Mas, para dirigir a imaginação para este fim, é preciso que os conceitos abstratos, que são a matéria primeira tanto da poesia como da prosa mais seca, se agrupem de tal modo que as suas esferas se intersectem e que, por conseguinte, nenhum deles permaneça na sua universalidade e na sua abstração.

É uma imagem intuitiva que vem substituir-se aos conceitos na imaginação, imagem que o poeta, por meio das palavras, adapta sempre, cada vez mais, àquilo que se propõe exprimir. Do mesmo modo que o químico, combinando líquidos inteiramente claros e transparentes, obtém um precipitado sólido, também o poeta tira da universalidade abstrata e transparente dos conceitos, pela maneira como os une, o concreto, o individual, a representação intuitiva, visto que a ideia só pode ser conhecida por intuição e o conhecimento da ideia é a finalidade de toda forma de arte. A *maestria,* em poesia como em química, consiste em obter, todas as vezes, precisamente o precipitado que se tem em vista. É para isso que servem em poesia os numerosos epítetos que estreitam e restringem cada vez mais, até torná-la intuitiva, a universalidade de cada conceito. Homero junta quase sempre a um substantivo um adjetivo cuja noção intersecta a esfera do primeiro conceito, a diminui logo de um modo notável, e a conduz tanto mais perto da intuição, por exemplo:

Ἐν δ' ἔπεσ' Ὠκεανῶ λαμπρὸν φάος ἠελίοιο
Ἕλκον νύκτα μέλαιναν ἐπὶ ζείδωρον ἄρουραν.

Occidit vero in Oceanum splendidum lumen solis
Trahens noctem nigram super almam terram.[20]

(*Ilíada*, 8, 485ss)

E ainda:

Um vento suave sopra do céu azul,
A murta cala-se, e o loureiro ergue-se imóvel.

(Goethe, *Wilhelm Meisters Lehrjahre*, 3, 1)

Como, com poucas noções, estes versos evocam na imaginação todo o encantamento do clima meridional!

Dois auxiliares importantes da poesia são o ritmo e a rima. Do seu maravilhoso poder, não conheço nenhuma explicação para dar, senão que a nossa faculdade de representação, essencialmente subordinada ao tempo, adquire por esse fato uma força particular que nos faz seguir interiormente todo som que se repete em intervalos regulares, e nos faz ressoar com ele.

Por isso, antes de mais nada, o ritmo e a rima são um meio de encadear a nossa atenção, visto que seguimos assim a narração com mais prazer; além disso, estabelecem em nós uma disposição cega, anterior a qualquer juízo, e que nos leva a aquiescer com a coisa que nos narram. A narração ganha, assim, um certo poder enfático e persuasivo, independente dos princípios de toda razão.

Pela universalidade da matéria de que ela dispõe para exprimir as ideias, isto é, pela universalidade dos conceitos, a poesia estende-se por um domínio imenso. Toda a natureza, as ideias em todos os graus podem ser expressas por ela; e, conforme as ideias que exprime, ela tanto é descritiva como narrativa, como puramente dramática. Se, na expressão dos graus inferiores da objetidade da vontade, as artes plásticas ultrapassam a poesia, visto que a natureza inconsciente e puramente animal manifesta quase todo

o seu ser num só instante que se trata de agarrar bem; pelo contrário, o homem, que não se manifesta apenas pela atitude e expressão da sua fisionomia, mas através de uma sequência de ações e também de pensamentos e afecções concomitantes, o homem é objeto principal da poesia: e aqui, nenhuma arte é capaz de igualar a poesia, visto que ela tem aquilo que falta às artes plásticas, o desenvolvimento progressivo.

A expressão da ideia, que é o grau mais alto da objetidade da vontade, isto é, a pintura do homem na série contínua das suas aspirações e das suas ações, tal é portanto a finalidade da poesia. Sem dúvida, a experiência e a história também nos ensinam a conhecer o homem, mas elas mostram-nos mais os homens do que o homem; isto é, fornecem-nos noções empíricas acerca do modo como os homens se conduzem uns para com os outros, noções das quais podemos tirar regras para a nossa própria conduta, mais do que nos abrem visões profundas da natureza íntima da humanidade. No entanto, este segundo gênero de estudos não é de modo nenhum interdito ao historiador; mas todas as vezes que a história ou a experiência individual nos fazem conhecer a natureza da humanidade, é porque já vimos quer os fatos de experiência, quer os fatos históricos, em artistas e poetas, conforme a ideia, não conforme o fenômeno, do ponto de vista absoluto, não do ponto de vista relativo. A experiência pessoal é uma condição necessária para compreender a poesia, tanto como a história, visto que ela é como que o dicionário da língua que ambas falam. Mas a história está para a poesia assim como o retrato está para o quadro histórico: a primeira dá-nos a verdade particular, a segunda a verdade universal; a primeira tem a verdade do fenômeno, e o fenômeno é uma prova em apoio desta verdade; a segunda tem a verdade da ideia, que não resulta de nenhum fenômeno particular, mas de todos em geral. O poeta coloca, com escolha e intenção, os caracteres importantes em situações importantes: o historiador toma, tal como surgem, situações e caracteres. Ele deve tratar e escolher as circunstâncias e as pessoas, não segundo a sua significação íntima verdadeira, aquela que exprime a ideia, mas segundo a sua significação exterior, aparente, relativa, que reside no resultado, e nas consequências. Não deve considerar as coisas em si mesmas, segundo a sua característica e valor essenciais, mas em relação às suas relações, ao seu encadeamento, à sua influência sobre o futuro, e sobretudo sobre a época da qual é contemporâneo. Do mesmo modo, não omitirá uma ação um pouco menos significativa, e mesmo vulgar, se ela é de um rei, visto que ela tem

consequências e influência. Pelo contrário, não tem nenhuma preocupação em mencionar ações muito significativas em si feitas por particulares, fossem eles dos mais distintos, se não têm nenhuma consequência, nenhuma influência, visto que o objeto do seu estudo assenta no princípio da razão e apreende o fenômeno do qual este princípio é a forma.

O poeta, pelo contrário, abarca a ideia, a essência da humanidade, fora de toda relação, fora do tempo; em uma palavra, ele apreende a objetidade adequada da coisa em si, no seu grau mais alto. Sem dúvida, mesmo limitando-se ao ponto de vista de que o historiador deve necessariamente seguir opiniões, é incontestável que a essência íntima, a importância dos fenômenos, o núcleo escondido sob esses tegumentos não podem desaparecer completamente; pelo menos eles podem ser encontrados e reconhecidos por aquele que os procura; contudo, tudo aquilo que tem uma importância absoluta e não relativa, isto é, a revelação particular da ideia, encontrar-se-á muito mais exata e claramente na poesia do que na história; é por isso que, por mais paradoxal que pareça, é preciso atribuir muito mais verdade intrínseca, real, íntima à primeira do que à segunda. O historiador, com efeito, deve, quanto às circunstâncias individuais, seguir fielmente a vida, e ver como elas se desenrolam no tempo através de séries de causas e de efeitos que se entrecruzam de mil maneiras; mas é-lhe impossível possuir todos os dados, ter visto tudo, apreendido tudo; em cada momento, escapa-lhe o original do seu quadro, ou então um falso modelo o substitui, e isto tão frequentemente, que creio poder dizer que, na história, há mais de falso do que de verdadeiro. O poeta, pelo contrário, apreendeu a ideia da humanidade do ponto de vista determinado que ele tem presentemente sob os olhos; é a natureza do seu próprio eu que ele objetiva nela perante si; o seu conhecimento, como desenvolvi mais acima, por ocasião da escultura, é meio *a priori*: o seu modelo mantém-se perante o seu espírito, firme, claro, nitidamente à luz, e nunca lhe escapa; além disso, mostra-nos no espelho do seu espírito a ideia pura e clara, e a sua pintura, mesmo no pormenor, é verdadeira como a própria vida.21 Os grandes historiadores da Antiguidade são, portanto, poetas, no pormenor, quando os dados lhes faltam, por exemplo, nos discursos dos heróis: nessa altura, a sua maneira de tratar os assuntos aproxima-se do gênero épico; mas isso dá unidade às suas descrições, e faz com que permaneçam fiéis à verdade íntima, mesmo onde a verdade exterior lhes era desconhecida ou tinha sido alterada. E se, mais acima, comparamos a história à pintura de retratos, em oposição com a

poesia que corresponde à pintura histórica, vemos agora os antigos historiadores obedecerem ao princípio de Winckelmann que pretende que o retrato idealiza o indivíduo; os historiadores, com efeito, descrevem o particular de modo a fazer sobressair o lado da humanidade que aí se manifesta. Os modernos, pelo contrário, excetuando um pequeno número, apresentam-nos pelo menos "uma caixa de sobras, um quarto de despejo, e quando muito uma ação notável ou um acontecimento político". — Igualmente, a quem quer que queira conhecer a humanidade na sua essência, na sua ideia, sempre idêntica em todas as suas manifestações e desenvolvimentos, as obras dos grandes e imortais poetas darão uma imagem muito mais fiel e mais nítida do que o poderiam fazer os historiadores, visto que, mesmo os melhores entre estes últimos, estão, como poetas, bem longe de serem os primeiros, e, além disso, não têm os movimentos livres. Sob este ponto de vista pode-se esclarecer a relação entre o historiador e o poeta pela seguinte comparação: o historiador puro e simples, que trabalha apenas sobre os dados certos, assemelha-se a um homem que, sem nenhum conhecimento das matemáticas, sobre figuras encontradas por acaso, calcula as suas relações através dos desenhos: o resultado, a que chega empiricamente, está manchado com todos os erros da figura desenhada; o poeta, pelo contrário, é como o matemático que constrói estas relações *a priori*, na intuição pura, e que as exprime não tal como elas são na figura desenhada, mas como são na ideia que esse desenho deve representar. — É por isso que Schiller diz:

> Aquilo que nunca, e em nenhuma parte aconteceu, Só isso não envelhece.
>
> (*Da amizade*, 49ss)

Do ponto de vista do conhecimento íntimo da natureza humana, chegaria mesmo a atribuir às biografias, e principalmente às autobiografias, um valor maior do que à história propriamente dita, pelo menos tal como ela costuma ser tratada. Por um lado, com efeito, quanto às primeiras, os dados estão mais direta e completamente reunidos do que quanto à segunda; por outro lado, na história propriamente dita, não são tanto os homens que agem, como os povos e os exércitos; os poucos indivíduos que aí se apresentam aparecem num afastamento tão grande, com um círculo de

pessoas à sua volta e um séquito tão consideráveis, e estão, além do mais, cobertos por roupagens tão rígidas, por couraças tão pesadas e inflexíveis, que na verdade, através de todos estes obstáculos, é bastante difícil reconhecer os movimentos humanos. Pelo contrário, uma biografia fiel mostra-nos numa esfera estreita o modo de agir do homem com todos os seus cambiantes e todas as suas formas, sabedoria, virtude, santidade em alguns, ignorância, baixeza, malvadez na maioria, e em outros, também, perversidade. Acrescente-se que aqui, sob o ponto de vista que nos ocupa, isto é, do ponto de vista da significação íntima do fenômeno, é absolutamente indiferente saber se as circunstâncias nas quais se desenrola a ação são pequenas ou grandes, se trata-se do quinhão de terra de um camponês ou de um reino; tudo isto, sem importância em si, só a adquire enquanto a vontade é afetada. Um motivo tem importância apenas pela sua relação com a vontade; pelo contrário, a relação que ele mantém como objeto com os outros objetos não é de considerar. Do mesmo modo que um círculo de uma polegada de circunferência e um círculo de 40 milhões de milhas de diâmetro têm exatamente as mesmas propriedades geométricas, também as aventuras e a história de uma aldeia e de um império são essencialmente as mesmas, e podemos, com a mesma facilidade, estudar e conhecer a humanidade na história de qualquer um deles. Igualmente se erra ao se pensar que as autobiografias são só engano e dissimulação. A mentira (embora possível em todo lado) é talvez mais difícil aí do que em outro lugar; a dissimulação é sobretudo fácil na simples conversa, e, por paradoxal que isso pareça, ela é no fundo mais difícil em uma carta. Ao escrever uma carta, o homem, sozinho consigo mesmo, vê em si, e não fora; não pode colocar perante si o que é estranho e está longe, isto é, o grau de impressão produzido sobre aquele a quem escreve; este último, pelo contrário, tranquilo, numa disposição de espírito ignorada pelo primeiro, percorre a carta, a relê várias vezes e em diferentes ocasiões, e chega sempre no fim por descobrir facilmente o pensamento secreto que ela encerra. Conhece-se muito facilmente através dos livros de um autor que homem ele é, porque as circunstâncias de que falamos têm aqui um valor mais forte ainda e mais prolongado, e fingir numa autobiografia é tão difícil que talvez não se encontre nenhuma que não seja, em suma, mais verdadeira do que toda a outra história escrita. O homem que descreve a sua vida vê-a no seu conjunto e de uma só vez; o pormenor parece-lhe pequeno, o próximo afasta-se, o longínquo aproxima-se, as contemplações

desaparecem, coloca-se a ele mesmo no confessionário, e isso voluntariamente; aí o espírito de mentira já não o agarra tão facilmente, visto que existe também em cada homem uma inclinação para dizer a verdade, que ele tem sempre que recalcar para mentir; ora, no caso que nos ocupa, essa inclinação adquiriu uma força particular. A relação entre uma biografia e a história dos povos deixa-se facilmente apreender pela comparação seguinte: a história mostra-nos a humanidade, como a natureza nos mostra uma paisagem do alto de uma montanha: vemos muitas coisas com um só olhar, vastos espaços, grandes massas; mas nenhum objeto é distinto nem reconhecível nas suas particularidades essenciais; a biografia pelo contrário faz-nos ver o homem como vemos a natureza, quando a estudamos, passando das árvores às plantas, às rochas, aos lagos. Mas como a pintura de paisagem, em que o artista nos faz ver a natureza através dos seus olhos, nos facilita o conhecimento das suas ideias e nos coloca nesse estado favorável de contemplação pura, independente da vontade, também quanto à expressão das ideias que podemos encontrar na história e nas biografias, a poesia é de longe superior a estas duas espécies de escritos, visto que o gênio poético nos apresenta, por assim dizer, um espelho que torna as imagens mais nítidas; nesse espelho são concentrados e colocados na mais viva luz o essencial e o significativo; o contingente e o heterogêneo são suprimidos.

A representação da ideia da humanidade, representação essa que é a finalidade do poeta, é possível de dois modos: ou o poeta é o seu próprio objeto, é o que acontece na poesia lírica, no canto propriamente dito: o escritor descreve-nos os seus próprios sentimentos dos quais tem uma viva intuição; também, quanto ao seu assunto, este gênero tem, por essência, uma certa subjetividade; ou o poeta é completamente estranho ao assunto dos seus escritos: é o caso de todos os outros gêneros poéticos, em que o escritor se esconde mais ou menos por trás do seu assunto, e acaba por desaparecer completamente. Na romança, o poeta ainda deixa transparecer, através do tom e do andamento geral do conjunto, os seus próprios sentimentos; muito mais objetiva do que a canção, mantém no entanto qualquer coisa de subjetivo, que diminui ainda no idílio, mais ainda no romance, desaparece quase completamente no gênero propriamente épico, e acaba por já não deixar traço no drama, que é o gênero de poesia mais objetivo e, em muitos aspectos, o mais perfeito e o mais difícil. O gênero lírico é, pela mesma razão, o mais fácil; e, se a arte só pertence ao raro e

puro gênio, no entanto um homem mesmo médio em tudo, se está, com efeito, exaltado por uma forte impressão, ou qualquer súbita inspiração do seu espírito, poderá compor uma bela ode, visto que para isso só necessita de uma viva intuição dos seus próprios sentimentos num momento de exaltação. Bastam, para prová-lo, todos esses cantos líricos de indivíduos que permanecem aliás desconhecidos, especialmente as canções populares alemãs, das quais temos uma excelente mostra no *Wunderhorn,* e também essas inumeráveis canções de amor e outras, em todas as línguas. Com efeito, agarrar uma impressão do momento, e dar-lhe corpo em um canto, eis em que consiste este gênero de poesia. Entretanto, na poesia lírica, caso se encontre um verdadeiro poeta, ele exprime na sua obra a natureza íntima da humanidade inteira. Tudo o que milhões de seres passados, presentes e futuros sentiram ou hão de sentir nas mesmas situações que reaparecem sem cessar, ele sente-o e exprime-o vivamente. Essas situações, pelo seu retorno eterno, duram tanto quanto a própria humanidade e provocam sempre os mesmos sentimentos. Igualmente as produções líricas do verdadeiro poeta subsistem, durante séculos, vivas, verdadeiras e jovens. O poeta é, portanto, o resumo do homem em geral: tudo o que alguma vez fez bater o coração de um homem, tudo o que a natureza humana, numa circunstância qualquer, fez brotar para fora de si, tudo o que alguma vez habitou e amadureceu num peito humano, tal é a matéria que ele trabalha, como trabalha todo o resto da natureza. Além disso, o poeta é igualmente capaz de cantar a volúpia e os assuntos místicos, de ser Anacreonte ou Angelus Silesius, de escrever tragédias ou comédias, de esboçar um caráter elevado ou comum, conforme o seu capricho ou a sua vocação. É por isso que ninguém lhe pode prescrever ser nobre e elevado, moral, piedoso, cristão, ou isto ou aquilo; ainda menos se lhe pode censurar ser isto e não aquilo. Ele é o espelho da humanidade, e coloca-lhe na frente dos olhos todos os sentimentos de que ela está cheia e animada.

Examinemos agora mais de perto a natureza do canto propriamente dito, e para isso tomemos como exemplos modelos perfeitos e quase puros e não aqueles que se estendem já de algum modo para outro gênero, como a romança, a elegia, o hino, o epigrama *etc.*Eis o que vamos encontrar como característica própria do canto, na sua acepção mais estreita: é o sujeito da vontade, isto é, o seu próprio querer que enche a consciência do autor, muitas vezes como um querer livre e tranquilo (alegria), mas mais frequentemente ainda como um querer impedido (tristeza), sempre com

afeição, sofrimento, estado passional. Contudo, ao lado deste estado, e simultaneamente com ele, os olhares que lança sobre a natureza que o cerca dão ao poeta a consciência de si mesmo como sujeito de um conhecimento puro e independente da vontade; a tranquilidade inabalável de alma que ele experimenta então contrasta ainda mais com a perturbação da sua vontade sempre reprimida e sempre ávida. O sentimento deste contraste e destas reações é exatamente o que o conjunto do canto exprime, e aquilo que constitui sobretudo a inspiração lírica. Neste estado, o conhecimento puro vem até nós, para nos livrar da vontade e da sua perturbação. Abandonamo-nos a ele, mas apenas por um instante; a vontade vem sempre novamente arrancar-nos à contemplação calma, para nos fazer relembrar dos nossos interesses pessoais. Mas também, a beleza próxima do que nos cerca vem sempre, por sua vez, seduzir-nos e roubar-nos à vontade para nos entregar ao conhecimento puro e isento de todo querer. Eis por que no canto e na inspiração lírica reinam primeiramente a vontade (os desígnios interessados e pessoais) e em seguida a pura contemplação da natureza circundante. Estes dois elementos combinam-se admiravelmente. Procuram-se e imaginam-se relações entre os dois; a disposição subjetiva, a afeição da vontade, comunica a sua cor à natureza contemplada, e reciprocamente. O verdadeiro canto é a expressão desses sentimentos assim combinados e partilhados. Para conceber através de exemplos este desdobramento abstrato de um estado que está longe de o ser, pode-se considerar uma das imortais poesias de Goethe; como sendo sobretudo próprias para este fim, recomendaria apenas algumas: *O lamento do pastor*, *Boas-vindas e separação, À lua*, *No lago*, *Impressões de outono.* As canções propriamente ditas contidas no *Wunderhorn* são também excelentes exemplos, sobretudo aquela que começa por estas palavras: “Ó Bremen, tenho que te deixar!”. Como paródia cômica e conseguida do caráter lírico, mencionarei uma notável canção de Voss: nela ele pinta o estado de espírito de um pedreiro embriagado que cai do alto de uma torre e que, na queda, nota que o relógio da torre marca 11h30; o que é na verdade um conhecimento estranho à sua situação e, por conseguinte, independente da sua vontade. — Quem quer que partilhe comigo o parecer que acabo de emitir acerca da inspiração lírica concordará também que ela é exatamente a concepção intuitiva e poética de uma proposição que emiti na minha dissertação sobre *O princípio da razão*, e que já retomei no presente escrito, isto é, que a identidade do sujeito do conhecimento e do sujeito da vontade pode ser

designada o milagre κατ' ἐξοχήν (por excelência); o poder poético do canto assenta em última análise na verdade desta proposição. No decurso da vida, estes dois sujeitos — ou, para falar de uma maneira popular, a cabeça e o coração — separam-se cada vez mais. O homem distingue cada vez mais a sua sensibilidade subjetiva do seu conhecimento objetivo. Na criança tudo isso está ainda confuso: ela mal sabe distinguir-se do mundo exterior que a cerca e no qual está, por assim dizer, submersa. No jovem, cada percepção age, antes de tudo, sobre a sensibilidade, sobre a disposição interior, e, melhor, confunde-se com elas. Byron diz-nos isto em três belos versos:

> *I live not in myself, but I become*
> *Portion of that around me; and to me*
> *High mountains are a feeling.*[22]
>
> (*Childe Harold*, 372)

É por isso que o jovem está tão fortemente ligado às aparências fenomenais e não pode ultrapassar a poesia lírica: a poesia dramática é própria da idade madura. Quanto ao velho, poderá quando muito produzir poemas épicos, como Homero ou Ossian; na velhice gosta-se sempre de narrar.

Os outros gêneros de poesia, sendo mais objetivos (trata-se do romance, da epopeia e do drama), têm que preencher duas condições para atingir o seu objeto, isto é, para exprimir a ideia da humanidade: por um lado, conceber de uma maneira precisa e completa os caracteres significativos; por outro, inventar situações significativas, próprias para manifestar estes caracteres. Acontece-lhe a mesma coisa que ao químico: este não tem só que representar de uma maneira nítida e verdadeira os corpos simples e os seus principais compostos, tem ainda que lhes tornar as propriedades sensíveis, colocando esses corpos em contato com os reagentes convenientes: deste modo o poeta deve não só apresentar-nos as características significativas com uma exatidão e uma verdade que representam a natureza, mas ainda, se quer fazer-nos entender totalmente, deve colocá-las em situações em que possam atingir a sua plena revelação e mostrar-se na sua forma mais perfeita e mais ordenada; é a isso que se chama situações significativas ou críticas.

Na vida e na história, regidas pelo acaso, essas situações raras não se produzem frequentemente, e aliás o seu isolamento faz com que elas se confundam e se apaguem no meio da massa dos acontecimentos correntes. Também o romance, a epopeia, o drama devem distinguir-se da realidade, não menos pela importância das situações do que pelo arranjo e criação dos caracteres; notemos, todavia, que as situações e os caracteres só podem afetar-nos se eles mesmos são de uma verdade absoluta; a falta de unidade nos caracteres, as contradições, o desacordo com a natureza, a impossibilidade ou, o que não é nada melhor, a inverossimilhança das situações, mesmo no pormenor, são tão chocantes em poesia como um desenho mal executado, uma perspectiva irregular, ou uma luz mal distribuída em pintura. Pedimos à arte, em um caso e em outro, para ser o espelho fiel da vida, da humanidade e da realidade: ela deve apenas dar-lhe mais clareza através da pintura dos caracteres e mais relevo através da disposição das situações. A arte, em todas as suas formas, tem, portanto, sempre por finalidade exprimir a ideia. O que distingue as diferentes artes é o grau de objetivação da vontade, representado pela ideia em cada uma delas; disso depende também a matéria própria de cada arte. Além disso, as artes, mesmo as mais diferentes, podem explicar-se pela sua aproximação. Assim, por exemplo, para apreender adequadamente a ideia da água, não basta vê-la imóvel num tanque ou mesmo corrente no leito de um rio; é preciso ainda examiná-la em condições particulares, em presença de forças contrárias que permitem observar todas as suas propriedades. Admiramo-la igualmente quando ela corre, retumba, espuma e esguicha, quando se despedaça na queda, ou se lança num jato poderoso graças a uma força artificial: é nestas diferentes condições que ela mostra o seu caráter sob diferentes aspectos, permanecendo perfeitamente uma só e idêntica a si mesma; não está menos na sua natureza lançar-se no ar do que permanecer imóvel e refletir o céu; ela é indiferente a esses estados e presta-se a eles conforme as circunstâncias. Ora, o que o engenheiro faz em relação aos líquidos e o arquiteto em relação aos sólidos fá-lo o poeta, no drama ou na epopeia, em relação à ideia da humanidade. Todas as artes têm como finalidade comum revelar e esclarecer a ideia que constitui a obra de arte, a vontade em cada grau da sua objetivação. A vida humana, tal como a realidade no-la apresenta frequentemente, assemelha-se à água tal como geralmente a vemos no tanque ou no rio; mas no romance, na epopeia, na tragédia, o poeta escolhe os seus caracteres, coloca-os em situações tais que

os seus traços distintivos aí se manifestem melhor, as profundidades da alma humana se iluminem e eles possam ser observados em ações singulares e significativas. É assim que a poesia objetiva a ideia da humanidade, que, coisa notável, se expressa mais nitidamente nos caracteres mais individuais.

Considera-se justamente a tragédia como o mais elevado dos gêneros poéticos, tanto quanto à dificuldade da execução como quanto à grandeza da impressão que produz. É preciso notar com cuidado, se se quer compreender o conjunto das considerações apresentadas nesta obra, que esta forma superior do gênio poético tem por objeto mostrar-nos o lado terrível da vida, as dores indescritíveis, as angústias da humanidade, o triunfo dos maus, o poder do acaso que parece ridicularizar-nos, a derrota infalível do justo e do inocente: encontramos nela um símbolo significativo da natureza do mundo e da existência. O que vemos nela é a vontade a lutar consigo mesma com todo o pavor desse conflito. Neste grau supremo da sua objetidade, o conflito produz-se da maneira mais completa. A tragédia mostra-nos isso descrevendo os sofrimentos humanos, quer provenham do acaso ou do erro que governam o mundo sob a forma de uma necessidade inevitável, e com uma perfídia que quase podia ser tomada por uma perseguição voluntária, quer tenham a sua fonte na própria natureza do homem, na mortificação dos esforços e volições dos indivíduos, na perversidade e na ignorância da maioria deles. A vontade que vive e se manifesta em todos os homens é uma só, mas as suas manifestações combatem-se e despedaçam-se mutuamente. Ela aparece mais ou menos enérgica, conforme os indivíduos, mais ou menos acompanhada de razão, mais ou menos temperada pela luz do conhecimento. Enfim, nos seres excepcionais, o conhecimento, purificado e elevado pelo próprio sofrimento, chega a esse grau em que o mundo exterior, o véu de Maya, já não pode enganá-lo, em que vê claro através da forma fenomenal ou princípio de individuação. Então, o egoísmo, consequência deste princípio, desaparece com ele; os “motivos”, outrora tão poderosos, perdem o seu poder, e no seu lugar, o conhecimento perfeito do mundo, agindo como calmante da vontade, conduz à resignação, à renúncia e mesmo à abdicação da vontade de viver. É assim que na tragédia vemos as naturezas mais nobres renunciarem, após longos combates e longos sofrimentos, aos fins perseguidos tão ardentemente até aí, sacrificarem para sempre as alegrias da vida, ou mesmo desembaraçarem-se voluntariamente e com alegria do fardo

da existência. Assim faz *O príncipe constante* de Calderón, Margarida no *Fausto,* Hamlet; também Horácio queria seguir o seu exemplo, mas Hamlet ordena-lhe que viva, que suporte ainda durante algum tempo as dores deste mundo inóspito, a fim de contar a sorte do seu amigo e justificar a sua memória. Assim fazem também *A virgem de Orleans* e *A noiva de Messina.*Todas estas personagens morrem purificadas pelo sofrimento, isto é, quando a vontade de viver já está morta nelas. Em *Maomé,* de Voltaire, as últimas palavras que Palmira, prestes a expirar, dirige a Maomé dizem-no expressamente: “Tu tens de reinar; o mundo é feito para os tiranos”.

Pedir, pelo contrário, à tragédia que pratique aquilo que se chama a justiça poética é desconhecer inteiramente a essência da tragédia, e mesmo a essência deste mundo cá embaixo. O doutor Samuel Johnson, na sua crítica de alguns dramas de Shakespeare, não temeu exprimir uma exigência igualmente absurda. Censura ao poeta ter desprezado completamente a justiça.

Isto é verdade, pois qual é o crime das Ofélias, das Desdêmonas, das Cordélias? Mas só os espíritos imbuídos de um otimismo aborrecido de protestante e de racionalista reclamam essa justiça no drama, e não podem encontrar prazer sem ela! Qual é portanto a verdadeira significação da tragédia? É que o herói não expia os seus pecados individuais, mas o pecado original, isto é, o crime da própria existência. Calderón o diz com franqueza:

> *Pues el delito mayor*
> *Del hombre es haber nacido.*[23]
>
> (*A vida é um sonho*, 1, 2)

Eis o que ainda tenho de mostrar no que toca à maneira de tratar a tragédia. O assunto principal é essencialmente o espetáculo de um grande infortúnio. Os diferentes meios pelos quais o poeta nos apresenta esse espetáculo reduzem-se a três, apesar do seu grande número. Ele pode imaginar, como causa das infelicidades do outro, um caráter de uma perversidade monstruosa, Ricardo III por exemplo, Iago em *Otelo,* Shylock em *O mercador de Veneza*, Franz Moor, a*Fedra* de Eurípides, Creonte na *Antígona,* e muitos outros. A infelicidade pode vir ainda de um destino cego, isto é, do acaso e do erro: o modelo deste gênero é o *Édipo-Rei* de

Sófocles, ou as *Traquinianas*, e em geral a maior parte das tragédias antigas; entre as tragédias modernas, *Romeu e Julieta*, o *Tancredo* de Voltaire e *A noiva de Messina* podem servir-nos de exemplos. Finalmente, a catástrofe pode ser simplesmente motivada pela situação recíproca das personagens, pelas suas relações: neste último caso, não é preciso nem um erro funesto, nem uma coincidência extraordinária, nem um caráter nos limites da perversidade humana; caracteres como os que se encontram todos os dias, no meio de circunstâncias vulgares, estão, em relação uns aos outros, em situações que os induzem fatalmente a preparar conscientemente uns para os outros a sorte mais funesta, sem que a falta possa ser realmente atribuída nem a uns nem a outros. Este procedimento dramático parece-me infinitamente melhor do que os dois precedentes, visto que nos apresenta o cúmulo do infortúnio não como uma exceção ocasionada por circunstâncias anormais ou por caracteres monstruosos, mas como o resultado fácil, natural e quase necessário da conduta e dos caracteres humanos, de modo que tais catástrofes adquirem, graças à sua facilidade, uma aparência terrível para nós próprios. Os dois outros procedimentos mostram-nos igualmente a condição lamentável de uns e a maldade monstruosa de outros; mas os poderes ameaçadores aparecem-nos apenas de longe e temos toda a esperança de nos subtrairmos a eles sem sermos forçados a recorrer à renúncia: pelo contrário, este terceiro procedimento trágico faz-nos ver as forças inimigas da felicidade e da existência em condições tais que podem em qualquer momento e muito facilmente ameaçar-nos mesmo a nós próprios; vemos as maiores catástrofes ocasionadas por complicações em que a nossa própria sorte pode estar naturalmente misturada, e por ações que nós próprios seríamos talvez capazes de cometer, de modo que não poderíamos acusar ninguém de injustiça para conosco.

Então, sentimo-nos todos a tremer e imaginamo-nos já no meio dos suplícios do inferno. Mas este gênero de tragédia é ao mesmo tempo o mais difícil; com efeito, é preciso aqui produzir o maior efeito com os meios e os motivos mais pequenos, apenas através da ordem e da composição: eis por que em muitas e nas melhores tragédias a dificuldade é iludida. Há, contudo, uma peça que é um modelo acabado deste gênero, embora sob outros pontos de vista seja bem inferior à maior parte das do seu grande autor: é *Clavigo* de Goethe. *Hamlet,* em certa medida, pertence a este gênero, se considerarmos apenas as relações do herói com Laertes e Ofélia; *Wallenstein*tem também este mérito; *Fausto* é inteiramente deste gênero, se

considerarmos como ação principal apenas a sua intriga com Margarida e com o seu irmão; passa-se o mesmo com o *Cid* de Corneille, exceto o desfecho trágico que lhe falta, enquanto que o encontramos na situação análoga de Max e de Thecla (*Wallenstein*).

---

20. “A esplêndida luz do sol se põe no Oceano, trazendo a negra noite sobre a terra criadora.”

21. Compreende-se que fale sempre exclusivamente do verdadeiro poeta, tão raro e tão grande, e que me preocupe muito pouco com essa multidão insípida dos poetas medíocres, forjadores de rimas e cantores de contos, que, sobretudo hoje em dia, são tão numerosos na Alemanha, e aos quais se deveria gritar aos ouvidos, de todos os lados: *Mediocribus esse poetis / Non homines, non di, non concessere columnae* (“Aos poetas medíocres não se sujeitaram os homens, os Deuses, nem as colunas”) (Horácio, *De arte poetica epistula ad Pisonnes*, 372). Vale mesmo a pena tomar em séria consideração a que ponto esses medíocres perderam o seu tempo e o dos outros, quanto papel desperdiçaram, quão funesta é a sua influência. Por um lado, com efeito, o público procura sempre avidamente o que é novo; por outro lado, tem naturalmente mais inclinação para o absurdo e o aborrecido, como em direção a qualquer coisa mais conforme à sua natureza: além disso, as obras dos poetas medíocres desviam-no das puras obras de arte; eles trabalham contra a benfazeja influência do gênio; corrompem cada vez mais o gosto, e assim param o progresso do século. É por isso que a crítica e a sátira deveriam, sem contemplação e sem piedade, flagelá-los, até que, para o seu próprio melhoramento, fossem levados a ler o que é bom, nos seus ócios, mais do que a escrever o que é mau, visto que, se a falta de jeito de um ignorante pode enfurecer o tranquilo deus das Musas ao ponto de fazê-lo dilacerar Marsyas, não vejo em que é que a poesia medíocre poderá basear a sua pretensão a ser tolerada.

22. “Não é em mim mesmo que vivo: torno-me uma parte daquilo que me rodeia, e para mim as altas montanhas são um estado de alma.”

23. “Pois que o grande crime do homem é ter nascido.”

§ 52

Nos capítulos precedentes, estudamos todas as belas-artes sob o ponto de vista geral que adotamos; começamos pela arquitetura artística, que tem como finalidade estética exprimir a vontade objetivada no baixo grau que nos é dado apreender, isto é, a tendência surda, inconsciente, necessária, da matéria, onde no entanto já se manifesta um antagonismo e uma luta internos no combate da gravidade contra a resistência; terminamos com a tragédia que nos faz ver, no mais alto grau dessa objetivação, essa mesma luta da vontade consigo mesma, mas com proporções e uma clareza que nos assuntam; agora, uma vez terminada esta revisão, constatamos que uma arte ficou excluída do nosso estudo, e isso tinha que acontecer fatalmente, visto que uma dedução rigorosa deste sistema não lhe deixava nenhum lugar: é a *música*. Ela está colocada completamente fora das outras artes.

Já não podemos encontrar nela a cópia, a reprodução da ideia do ser tal como ele se manifesta no mundo; e, por outro lado, é uma arte tão elevada e tão admirável, tão própria para comover os nossos sentimentos mais íntimos, tão profunda e inteiramente compreendida, semelhante a uma língua universal que não é inferior em clareza à própria intuição! Não podemos portanto contentarmo-nos em ver nela como Leibniz (*Cartas*, coleção Kortholt, carta 154): *"exercitium arithmeticae occultum nescientis se numerare animi"*.[24] Leibniz tem razão no seu ponto de vista, visto que só considerava o sentido exterior, imediatamente aparente, e por assim dizer a crosta.

Mas se não houvesse nada mais na música, ela só nos daria o prazer de um problema para o qual se encontra a solução exata: não é essa alegria profunda que, sentimo-lo, nos comove até o fundo do nosso ser. Consideramos as coisas do ponto de vista estético, propomo-nos considerar o efeito estético, e sob este ponto de vista temos que reconhecer na música uma significação mais geral e mais profunda, em relação com a essência do mundo e com a nossa própria essência. A este respeito, as proporções matemáticas a que pode ser reduzida são elas próprias apenas um símbolo,

longe de serem a realidade simbolizada. Ela deve ter com o mundo, de qualquer modo, a relação do representante com o representado; da cópia com o modelo: a analogia com as outras artes permite-nos determiná-lo, visto que todas possuem esta característica, e a sua ação é a mesma que a música, no seu conjunto, exerce sobre nós; mas nesta última, essa ação é mais forte, mais rápida, mais infalível e mais necessária. A relação de cópia com o modelo que ela tem com o mundo deve ser muito íntima, infinitamente exata e muito precisa, visto que todos a compreendem sem custo, e a sua exatidão é provada pelo fato de que ela pode reduzir-se a regras muito rigorosas, podendo exprimir-se através de algarismos, e de que não pode afastar-se sem deixar de ser música. — Todavia, é muito difícil apreender o ponto comum do mundo e da música, a relação de imitação ou de reprodução que os une.

Sempre se fez música sem se suspeitar disto; contentávamo-nos em compreendê-la imediatamente, sem procurar apreender de uma maneira abstrata a razão dessa inteligibilidade imediata. — À força de me entregar à influência da música em todas as suas formas, e de refletir sobre esta arte, reportando-me sempre às ideias expostas neste livro, consegui dar-me conta da sua essência; tornou-se evidente a natureza da imitação que a coloca em relação com o mundo, imitação essa que a analogia nos obriga a pressupor nela. A minha explicação satisfaz-me plenamente e é suficiente para as minhas investigações. Será, gosto de acreditar nisso, completamente satisfatória também para aqueles que me seguiram até aqui e que aceitam as minhas ideias a respeito do mundo. Devo reconhecer todavia que a verdade desta explicação é, por natureza, impossível de provar. Com efeito, ela pressupõe e estabelece uma ligação estreita entre a música considerada como arte representativa, e, por outro lado, uma coisa que pela sua natureza nunca pode constituir o objeto de uma representação: em resumo, a minha explicação obriga-nos a considerar a música como a cópia de um modelo que nunca pode, ele mesmo, ser representado diretamente. Não posso, portanto, fazer nada além de expor aqui a minha explicação que terminará este terceiro livro consagrado especialmente ao estudo das artes e de me entregar ao leitor para a aprovação ou condenação das minhas ideias. Ele julgar-me-á, em parte, segundo o sentimento que tem da música, e, em parte, segundo a opinião que formou acerca do único pensamento que constitui o objeto da minha obra. Finalmente, para poder aceitar a minha interpretação com sinceridade e convicção, é preciso meditar sobre ela com

perseverança, ouvindo muitas vezes música, e, sobretudo, é indispensável estar já familiarizado com o pensamento geral do meu livro.

As ideias (no sentido platônico) são a objetivação adequada da vontade.

O fim de todas as artes é estimular o homem para reconhecer as ideias.

Conseguem-no através da reprodução de objetos particulares (as obras de arte não são outra coisa) e através de uma modificação correspondente do sujeito que conhece. As artes não objetivam portanto a vontade diretamente, mas por intermédio das ideias. Ora, o mundo é apenas o fenômeno das ideias multiplicado indefinidamente através da forma do *principium individuationis*, única forma do conhecimento que está ao alcance do indivíduo enquanto indivíduo.

Mas a música, que vai para além das ideias, é completamente independente do mundo fenomenal; ignora-o totalmente, e poderia de algum modo continuar a existir, na altura em que o universo não existisse: não se pode dizer o mesmo das outras artes. A música, com efeito, é uma objetidade, uma cópia tão imediata de toda vontade como o mundo o é, como o são as próprias ideias cujo fenômeno múltiplo constitui o mundo dos objetos individuais. Ela não é, portanto, como as outras artes, uma reprodução das ideias, mas uma reprodução da vontade como as próprias ideias. É por isso que a influência da música é mais poderosa e mais penetrante que a das outras artes: estas exprimem apenas a sombra, enquanto que ela fala do ser.

E como é a mesma vontade que se objetiva na ideia e na música, embora diferentemente em cada uma das duas, deve existir não uma semelhança direta, mas, no entanto, um paralelismo, uma analogia entre a música e as ideias, cujos fenômenos múltiplos e imperfeitos formam o mundo visível.

Vou desenvolver agora esta analogia; ela servirá de comentário para esclarecer e fazer compreender facilmente uma explicação, tornada difícil pela obscuridade do nosso assunto.

Nos sons mais graves da escala musical, no baixo contínuo, apreendemos a objetivação da vontade nos seus graus inferiores, como a matéria inorgânica, a massa planetária. Os sons agudos, mais ligeiros e mais fugidios, são todos, como se sabe, harmônicos que acompanham o som fundamental, e ressoam ligeiramente sempre que se produz aquele. Recomenda-se mesmo, em harmonia, que só se introduza num acorde os harmônicos da nota grave fundamental, de modo que esses sons ressoem

simultaneamente como sons distintos e como harmônicos da nota fundamental.

Pode-se aproximar este fato daquilo que se passa na natureza: todos os corpos e todos os organismos devem ser considerados como tendo saído dos diferentes graus de evolução da massa planetária que é ao mesmo tempo o seu suporte e a sua origem. É exatamente a mesma relação que existe entre o baixo contínuo e as notas superiores. — Existe um limite inferior abaixo do qual os sons graves deixam de ser perceptíveis: do mesmo modo, a matéria não pode ser percebida sem forma e sem qualidade; em outras palavras, só pode ser percebida como manifestação de uma força irredutível, que é a manifestação da ideia; pode-se mesmo dizer que nenhuma matéria é absolutamente desprovida de vontade, e do mesmo modo que um som tem uma altura determinada, também toda matéria representa um grau definido de vontade. A nota fundamental é, portanto, na harmonia o que é na natureza a matéria inorgânica, a matéria bruta, sobre a qual tudo assenta, da qual tudo sai e se desenvolve.

Vamos mais longe: no conjunto das partes que formam a harmonia, desde o baixo até a voz que dirige o conjunto e canta a melodia, encontramos o análogo das ideias, dispostas em série graduada, das ideias que são a objetivação da vontade. As partes mais graves correspondem aos graus inferiores, isto é, aos corpos inorgânicos, mas já dotados de certas propriedades; as notas superiores representam-nos os vegetais e os animais. — Os intervalos fixos da escala correspondem aos graus determinados da vontade objetivada, nas espécies determinadas da natureza. As diferenças nas proporções matemáticas dos intervalos, que provêm do temperamento ou do modo, são análogas às variações da espécie no indivíduo; e as dissonâncias radicais, que não obedecem a nenhum intervalo regular, devem ser aproximadas dos monstros naturais que se parecem com duas espécies, ou ainda com o homem e o animal. — Mas o baixo e as partes intermediárias de uma harmonia não executam uma melodia contínua como a parte superior que executa o canto; só esta última pode correr livre e ligeiramente, fazendo modulações e escalas; as outras vão mais devagar e não seguem uma melodia contínua.

É o baixo que caminha mais pesadamente: ele representa a matéria inanimada; sobe e desce apenas através de intervalos consideráveis: terceiras, quartas ou quintas, mas nunca um tom, salvo no caso de transposição do baixo pelo duplo contraponto. Esta lentidão de movimentos

é mesmo uma necessidade material para ela: não se pode imaginar uma escala rápida ou um trinado em notas graves. Acima do baixo estão as partes de *ripieno*; elas correspondem ao mundo organizado: o seu movimento é mais rápido, mas sem melodia seguida, e a sua marcha é desprovida de sentido. Esta marcha irregular e esta determinação absoluta de todas as partes intermediárias figuram aquilo que tem lugar no mundo dos seres irracionais; desde o cristal até o animal mais elevado, não existe ser cuja consciência seja completa e cuja existência tenha por esse fato sentido e unidade; não há nenhum que tenha uma evolução intelectual, ou que possa ser aperfeiçoado pela instrução: todos permanecem incessantemente idênticos e invariáveis, na forma que as leis fixas da espécie lhe impõem.

Vem enfim a melodia, executada pela voz principal, pela voz alta, a voz que canta, a voz que dirige o conjunto; ela avança livre e caprichosamente; conserva de uma ponta à outra do trecho um movimento contínuo, imagem de um pensamento único: e nós reconhecemos aí a vontade no seu mais alto grau de objetivação, a vida e os desejos plenamente conscientes do homem.

Este, que é o único ser racional, vê incessantemente à frente e atrás de si, no caminho da realidade que percorre e no domínio infinito das possibilidades; leva uma existência refletida, que por isso mesmo se torna um conjunto bem encadeado. É assim que só a melodia tem, do princípio ao fim, um desenvolvimento seguido apresentando um sentido e uma disposição voluntários.

Também representa o jogo da vontade racional, cujas manifestações constituem, na vida real, a série dos nossos atos. Ela mostra-nos mesmo qualquer coisa mais: conta-nos a sua história mais secreta, pinta cada movimento, cada impulso, cada ação da vontade, tudo o que é envolvido pela razão sob esse conceito negativo tão vasto que se designa o sentimento, tudo o que recusa ser integrado nas abstrações da razão. Daí resulta que se chamou sempre à música a linguagem do sentimento e da paixão, como as palavras são a linguagem da razão. Platão define-a (*De legibus*, 7):

ἡ τῶν μελῶν κίνησις
μεμιμημένη ἐν τοῖς παθήμασιν, ὅταν ψυχὴ γίνηται

(*melodiarum motus animi affectus imitans*);25 e Aristóteles pergunta-se (*Problemata*, cap. 19):

διὰ τί οἱ ῥυθμοὶ καὶ τὰ μέλη φωνὴ οὖσα ἤθεσιν ἔοικε

(*cur numeri musici et modi, qui voces sunt, moribus similes sese exhibent?*).[26]

Está na natureza do homem fazer votos, realizá-los, fazer imediatamente outros, e assim por diante, indefinidamente; ele está feliz e calmo apenas se a passagem do desejo à realização e a do sucesso a um novo desejo se fazem rapidamente, visto que o atraso de uma conduz ao sofrimento, e a ausência da outra produz uma dor estéril, o aborrecimento. A melodia, por essência, reproduz tudo isto: ela erra por mil caminhos, afasta-se incessantemente do tom fundamental; ela não vai só aos intervalos harmônicos, a terceira ou a quinta, mas a todos os outros graus como a sétima dissonante e os intervalos aumentados, e termina sempre por um regresso final à tônica; todos estes desvios da melodia representam as diversas formas do desejo humano; e o seu regresso a um som harmônico, ou melhor ainda ao tom fundamental, simboliza a sua realização. Inventar uma melodia, iluminar com isso o fundo mais secreto da vontade e dos sentimentos humanos, tal é a obra do gênio; aqui, mais do que em qualquer outro lugar, ele age manifestamente fora de toda reflexão, de toda intenção voluntária; é bem aquilo a que se pode chamar uma inspiração. Como em todas as artes, também aqui, o conceito é estéril. O compositor revela-nos a essência íntima do mundo, faz-se o intérprete da sabedoria mais profunda, e numa linguagem que a sua razão não compreende: do mesmo modo a sonâmbula desvenda, sob a influência do magnetizador, coisas de que ela não tem nenhuma noção quando está acordada. É por isso que, no compositor, mais do que em qualquer outro artista, o homem é inteiramente distinto do artista. Vemos, mesmo quando se trata simplesmente de explicar esta arte maravilhosa, o quanto o conceito é pobre e infecundo. Tentemos, contudo, prosseguir a nossa analogia. Do mesmo modo que passar imediatamente de um desejo à realização desse desejo, depois a um outro desejo, torna o homem feliz e contente, também uma melodia de movimentos rápidos e sem grandes desvios exprime a alegria. Pelo contrário, uma melodia lenta, entremeada de dissonâncias dolorosas, e que regressa ao tom fundamental apenas após vários compassos, será triste e lembrará o atraso ou a impossibilidade do prazer esperado.

Queremos ter na melodia qualquer coisa de análogo à preguiça da vontade, que demora a produzir um novo movimento? Queremos, em uma palavra, exprimir o abatimento? Para isso basta prolongar a nota fundamental (este prolongamento torna-se imediatamente um efeito insuportável); e, num grau mais fraco, mas bastante semelhante ainda, basta, para exprimir a mesma coisa, um canto monótono e sem significado. Os temas curtos e fáceis, como uma ária de dança rápida, parecem falar-nos de uma felicidade simples e fácil. O *allegro maestoso*, com os seus longos temas, os longos períodos e os desvios longínquos, descreve-nos as grandes e nobres aspirações em direção a um fim afastado, assim como a sua satisfação final. O *adagio* conta os sofrimentos de um coração bem nascido e altamente colocado, desdenhoso de toda felicidade mesquinha. Mas o que se parece mais com a magia é o efeito dos modos maior e menor. Não é maravilhoso ver que a simples mudança de um meio-tom, a substituição da terceira menor pela maior fazem nascer em nós, imediata e infalivelmente, um sentimento de penosa angústia do qual o modo maior nos tira não menos subitamente? O *adagio* consegue, através deste modo menor, exprimir a dor extrema; torna-se um lamento dos mais comoventes. A ária de dança em menor parece contar a perda de uma felicidade frívola e que se deveria desprezar, ou ainda, parece dizer que com mil penas e mil fracassos se atingiu um fim miserável. O número inesgotável de melodias possíveis corresponde à inesgotável variedade de indivíduos, de fisionomias e de existências que a natureza produz. A passagem de uma tonalidade para uma tonalidade diferente, que rompe qualquer ligação com a tonalidade precedente, assemelha-se à morte na medida em que ela destrói o indivíduo; mas a vontade que se manifestava nele continua a viver e manifesta-se em outros indivíduos, cuja consciência contudo não continua a do primeiro.

Expondo estas analogias, não devo, entretanto, descuidar-me de lembrar que a música tem com estes fenômenos apenas uma relação indireta, visto que ela nunca exprime o fenômeno, mas a essência íntima, o interior do fenômeno, a própria vontade. Ela não exprime tal ou tal alegria, tal ou tal aflição, tal ou tal dor, terror, encantamento, vivacidade ou calma de espírito.

Ela pinta a própria alegria, a própria aflição, e todos esses outros sentimentos, por assim dizer, abstratamente. Ela nos dá a sua essência sem nenhum acessório, e, por consequência também, sem os seus motivos. E, contudo, compreendemo-la muito bem, embora ela só seja uma sutil

quintessência. Daí resulta que a imaginação é tão facilmente despertada pela música.

A nossa fantasia procura dar uma figura a esse mundo de espíritos, invisível e no entanto tão animado, tão inquieto, que nos fala diretamente; ela esforça-se por lhe dar carne e osso, isto é, por encarná-lo num paradigma análogo, tirado do mundo real. Tal é a origem do canto com palavras e da ópera; vê-se por isto que as palavras do canto e o *libretto* da ópera nunca devem esquecer a sua subordinação para se apoderarem do primeiro plano, o que transformaria a música num simples meio de expressão; seria uma enorme tolice e um absurdo. A música, com efeito, exprime da vida e dos seus acontecimentos apenas a quintessência; ela é quase sempre indiferente a todas as variações que aí se possam apresentar. Esta universalidade, conciliada com uma rigorosa precisão, é propriedade exclusiva da música; é o que lhe dá um valor tão alto e a faz o remédio de todos os nossos males. Por conseguinte, se a música se esforçasse demasiado para se acomodar às palavras, para se prestar aos acontecimentos, teria a pretensão de falar uma linguagem que não lhe pertence. Nenhum compositor escapou a este erro melhor do que Rossini: eis por que a música deste mestre fala a sua própria linguagem de uma maneira tão pura e tão nítida que ela não precisa do *libretto*, bastando os instrumentos da orquestra para lhe fazer valer o efeito.

Destas considerações resulta que podemos ver o mundo fenomenal ou a natureza, por um lado, e a música, por outro, como duas expressões diferentes de uma mesma coisa que constitui o único intermediário da sua analogia e que, por conseguinte, é indispensável conhecer, caso se queira apreender esta analogia. A música, considerada como expressão do mundo, está portanto no ponto mais alto de uma linguagem universal que é, para a universalidade dos conceitos, quase o que os próprios conceitos são para as coisas particulares. Mas a universalidade da música não se assemelha em nada à universalidade oca da abstração; ela é de uma natureza completamente diferente; alia-se a uma precisão e uma clareza absolutas. Assemelha-se nisso às figuras geométricas e aos números; estes, com efeito, apesar de serem as formas universais de todos os objetos da experiência possíveis, aplicáveis *a priori* a qualquer coisa, não são de modo nenhum abstratos, mas pelo contrário intuitivos e perfeitamente determinados. Todas as aspirações da vontade, tudo o que a estimula, todas as suas manifestações possíveis, tudo o que agita o nosso coração, tudo o que a razão arruma no

conceito vasto e negativo de “sentimento”, tudo isso pode ser expresso através de inumeráveis melodias possíveis; apesar de tudo, existirá aí apenas a universalidade da forma pura, a matéria estará ausente; esta expressão será sempre dada relativamente à coisa em si, não relativamente ao seu fenômeno; ela dará por assim dizer a alma sem o corpo. Esta relação estreita entre a música e o verdadeiro ser das coisas explica-nos o fato seguinte: se, em presença de um espetáculo qualquer, de uma ação, de um acontecimento, de qualquer circunstância, percebemos os sons de uma música apropriada, essa música parece revelar-nos o seu sentido mais profundo, dar-nos a sua ilustração mais exata e mais clara. Esta mesma relação explica igualmente este outro fato: enquanto estamos ocupados em escutar a execução de uma sinfonia, parece-nos ver desfilar diante de nós todos os acontecimentos possíveis da vida e do mundo; contudo se refletíssemos sobre isso, não poderíamos descobrir nenhuma analogia entre as árias executadas e as nossas visões, visto que, já o dissemos, o que distingue a música das outras artes é que ela não é uma reprodução do fenômeno ou, melhor dizendo, da objetidade adequada da vontade; ela exprime o que há de metafísico no mundo físico, a coisa em si de cada fenômeno. Consequentemente, o mundo poderia chamar-se tanto uma encarnação da música como uma encarnação da vontade; compreendemos daqui em diante por que é que a música dá diretamente a qualquer quadro, a qualquer cena da vida ou do mundo real, um sentido mais elevado; ela o dá, é verdade, tanto mais seguramente quanto a própria melodia é mais análoga ao sentido íntimo do fenômeno presente.

Eis também por que se pode adaptar indiferentemente a uma composição musical uma poesia para cantar, ou uma cena visível tal como uma pantomima, ou ainda ambas, como se faz num *libretto* de ópera. Semelhantes cenas da vida humana, obrigadas a serem expressas através da linguagem universal da música, nunca estão em conexão necessária nem mesmo em correspondência absoluta com ela; a sua relação é a de um exemplo arbitrariamente escolhido como um conceito universal: elas representam com a precisão da realidade o que a música enuncia com a universalidade da forma pura, visto que, do mesmo modo que as noções universais, as melodias são em certa medida uma quintessência da realidade. A realidade, isto é, o mundo das coisas particulares, fornece o intuitivo, o individual, o especial, o caso isolado, tanto para a generalização dos conceitos como para a das melodias, embora estas duas espécies de

universalidades sejam, em certos aspectos, contrárias uma à outra; os conceitos, com efeito, contêm unicamente as formas extraídas da intuição e, por assim dizer, o primeiro despojo das coisas; são, portanto, abstrações propriamente ditas, enquanto que a música nos dá aquilo que precede toda forma, o núcleo íntimo, o coração das coisas. Poder-se-ia muito bem caracterizar esta relação fazendo apelo à linguagem dos escolásticos: dir-se-ia que os conceitos abstratos são os *universalia post rem,* que a música revela os *universalia ante rem,* e que a realidade fornece os *universalia in re.*Um canto adaptado a certas palavras pode, conservando a intenção geral do seu autor, convir igualmente a outras palavras não menos arbitrariamente escolhidas, que corresponderão não menos exatamente àquilo que ele exprime de um modo geral: pode-se assim fazer várias estrofes para a mesma melodia; foi o que criou o *vaudeville*. Se é verdade que em geral possa existir uma relação qualquer entre uma composição musical e uma representação intuitiva, isso advém, como já o dissemos, de que elas são ambas apenas expressões diversas do ser sempre idêntico do mundo. Se, num caso dado, esta relação é real, isto é, se o compositor soube expressar na linguagem universal da música os movimentos de vontade que constituem a substância de um acontecimento, então, a melodia do canto, a música da ópera são expressivas. Mas é preciso que a analogia encontrada pelo compositor tenha saído de um conhecimento imediato da natureza do mundo, conhecimento esse que a própria razão não conhece de modo nenhum; esta analogia não deve ser uma imitação, obtida por intermédio de conceitos abstratos; ela não deve ser a obra de uma intenção refletida: de outro modo a música já não exprimirá o ser íntimo, a vontade, apenas imitaria imperfeitamente o fenômeno da vontade; é, na verdade, o caso de toda música imitativa, por exemplo as *Estações* de Haydn, e a sua *Criação*, onde em várias passagens ele imita de uma maneira direta fenômenos do mundo material; à mesma classe se ligam igualmente todos os trechos de música guerreira: não se pode admitir nada disto no domínio da arte.

Há na música qualquer coisa de inefável e de íntimo; além disso, ela passa perto de nós semelhante à imagem de um paraíso familiar embora eternamente inacessível; ela é para nós ao mesmo tempo perfeitamente inteligível e completamente inexplicável; isso deve-se ao fato de que ela nos mostra todos os movimentos do nosso ser, mesmo os mais escondidos, libertos daí em diante dessa realidade que os deforma e os altera. Do mesmo modo, se ela tem como característica própria ser séria e não admitir

de nenhuma maneira o elemento risível, é porque ela não tem como objeto a representação — só a representação causa o erro e o ridículo —; ela tem, pelo contrário, diretamente como objeto a vontade, coisa essencialmente séria, visto que dela tudo depende. Se querem compreender melhor o valor substancial e significativo da linguagem musical, pensem nos sinais das repetições e nos *da capo*; suportariam na linguagem articulada essas repetições que em música têm a sua razão de ser e a sua utilidade? É que, para compreender bem a linguagem da música, é preciso ouvi-la duas vezes.

Através destas reflexões sobre a música tentei provar que, numa linguagem eminentemente universal, ela exprime de uma única maneira, através dos sons, com verdade e precisão, o ser, a essência do mundo, em uma palavra, o que concebemos pelo conceito de vontade, porque a vontade é a sua mais visível manifestação. Estou persuadido por outro lado de que a filosofia, como tentei prová-lo, deve ser uma exposição, uma representação completa e precisa da essência do mundo apreendida em noções muito gerais que são as únicas que lhe podem abarcar verdadeiramente a amplitude.

Consequentemente, caso se tenha ido até o fim das minhas investigações, e minhas conclusões tenham sido admitidas, ninguém se espantará por me ouvir afirmar que é possível explicar deste modo toda a música, tanto no seu conjunto como nos pormenores. Se, portanto, enunciássemos e desenvolvêssemos em conceitos o que ela exprime a seu modo, teríamos por esse mesmo fato a explicação racional e a exposição fiel do mundo expressa em conceitos, ou pelo menos qualquer coisa de equivalente. Essa seria a verdadeira filosofia. Recordemos agora esta definição que Leibniz deu da música e que referimos mais acima. Ela é, do ponto de vista um pouco inferior escolhido por Leibniz, absolutamente exata; mas se nos colocarmos no nosso ponto de vista, o qual é infinitamente mais elevado, poderemos dizer, modificando-a:

Musica est exercitium metaphysices occultum nescientis se philosophari animi.[27]

Scire, saber, é com efeito prender as coisas em noções abstratas. Vamos mais longe. Graças ao aforismo de Leibniz, cuja justeza foi sobejamente confirmada, a música, abstração feita do seu valor estético e interno, a

música, considerada de uma maneira puramente exterior e empírica, é para nós apenas um procedimento que permite apreender sem intermediário e *in concreto* números muito grandes e as relações muito complicadas que os ligam, enquanto que uns e outros não podiam sem a música ser imediatamente compreendidos, isto é, ser compreendidos sem passar pela abstração. Façamos, com estes dois pontos de vista tão diferentes, mas ambos justos, uma concepção que torne possível uma filosofia dos números semelhante à de Pitágoras ou ainda à dos chineses no Yi-Jing: teremos então a explicação desta proposição dos Pitagóricos referida por Sextus Empiricus (*Adversus mathematicos*, livro 7): τῷ ἀριθμῷ δὲ τὰ πάντ᾽ ἐπέοικεν (*numero cuncta assimilantur*).28 Apliquemos, finalmente, à explicação que dei mais acima acerca da melodia e da harmonia esta maneira de ver: teremos uma filosofia puramente moral, uma filosofia que não se preocupa com a explicação da natureza, tal como a sonhava Sócrates, análoga em suma a essa melodia sem harmonia que Rousseau pedia. Em compensação, um sistema físico e metafísico sem moral corresponde a uma simples harmonia sem melodia. — Permitam-me que acrescente a estas considerações ocasionais algumas observações a respeito da analogia que existe entre a melodia e o mundo dos fenômenos. Vimos no livro precedente que o grau mais elevado da objetivação da vontade, o homem, não podia aparecer isolado e sem suporte, mas pressupunha os graus inferiores da objetivação, e que, por sua vez, cada um destes graus exige como suporte os graus colocados abaixo de si; assim, a música, semelhante ao mundo, é uma objetivação da vontade, e, para ser perfeita, exige uma harmonia completa. A voz alta que tudo dirige, precisa, para que ela possa produzir o seu pleno efeito, do acompanhamento de todas as vozes, todas a partir do baixo mais profundo, que é, por assim dizer, a sua origem comum. A melodia contribui aqui para a harmonia; é parte integrante dela; reciprocamente, a harmonia contribui para a melodia.

Assim, o conjunto completo de todas as vozes é a condição necessária para que a música chegue a exprimir tudo o que ela quer exprimir; do mesmo modo a vontade, fora do tempo e na sua unidade, só poderia encontrar a sua objetivação perfeita no conjunto completo de todas as séries de seres que manifestam a sua essência em graus de nitidez inumeráveis.

Eis uma outra analogia que não é menos surpreendente. No livro precedente, descobrimos que, apesar da conformidade recíproca das manifestações da vontade, consideradas enquanto espécies — conformidade

essa de onde nasceu a hipótese teleológica —, existe no entanto entre esses fenômenos, considerados enquanto indivíduos, uma luta eterna que prossegue através de todos os graus da hierarquia, e essa luta faz do mundo o teatro de uma guerra incessante entre as manifestações de uma vontade sempre uma só e sempre a mesma; ela mostra-nos nitidamente o antagonismo desta vontade consigo mesma. A música tem qualquer coisa de análogo. Do ponto de vista físico, como do ponto de vista matemático, um sistema de sons absolutamente puros e harmônicos é impossível. Os números através dos quais se podem exprimir os sons não são racionalmente redutíveis. Não se poderia calcular uma escala em que a relação ao tom fundamental fosse 2/3 para a quinta, 4/5 para a terceira maior, 5/6 para a terceira menor *etc.* Com efeito, se, em relação à fundamental, os graus são corretos, já não o serão entre si, visto que, mesmo neste caso, a quinta deveria ser a terceira menor da terceira; estes graus são como atores que têm que desempenhar tanto um papel como outro. Não se pode portanto conceber, ainda menos realizar, música absolutamente correta; para ser possível, toda a harmonia se afasta mais ou menos da pureza perfeita. Para dissimular as dissonâncias que lhe são, por essência, inerentes, a harmonia reparte-as entre os diferentes graus da escala. É o que se chama o temperamento (ver, a este respeito, a *Acústica* de Chladni, § 30, e o *Pequeno resumo acerca da teoria dos sons e da harmonia*, p. 12 do mesmo autor).

Tinha ainda muitas coisas para dizer a respeito do modo como a música é percebida; podia mostrar que ela é percebida no tempo e pelo tempo; o espaço, a causalidade — por conseguinte, o entendimento — não têm aí nenhum lugar. Semelhante a uma intuição, a impressão estética dos sons é produzida apenas pelo efeito; não temos necessidade de remontar à causa.

Mas não quero prolongar mais este estudo, visto que, na opinião do leitor, talvez este terceiro livro seja já demasiado longo, talvez eu tenha entrado em pormenores demasiado minuciosos. Contudo, a minha finalidade a isso me convidava, e estarei tanto mais inclinado a desculpar-me quanto melhor se apreender a importância, muitas vezes desconhecida, e a alta dignidade da arte: não esqueçamos que, segundo o nosso sistema, o mundo inteiro é apenas a objetivação, o espelho da vontade, que a acompanha para levá-la a conhecer-se a si mesma, para lhe dar, como veremos, uma possibilidade de salvação. Não esqueçamos também que, por outro lado, o mundo considerado como representação, quando o

contemplamos isolado, quando nos libertamos a nós mesmos da vontade, quando abandonamos toda a nossa consciência à representação, se torna a consolação e o único lado inocente da vida. Então, necessariamente, chegamos a considerar a arte como manifestação suprema e acabada de tudo o que existe, visto que, por essência, ela nos provoca a mesma coisa que aquilo que o mundo visível nos mostra, mas mais condensada, mais acabada, com escolha e reflexão, e que, por conseguinte, podemos chamar-lhe floração da vida, na plena acepção da palavra.

Se o mundo considerado como representação é no seu conjunto apenas a vontade tornada sensível, a arte é precisamente essa sensibilidade tornada mais nítida ainda; é a *câmara escura* que mostra os objetos mais distintamente, e que os torna mais facilmente apreensíveis num olhar; é o espetáculo dentro de um espetáculo, o palco no palco, como em *Hamlet.*

O prazer estético, a consolação através da arte, o entusiasmo artístico que apaga as penas da vida, esse privilégio especial do gênio que o indeniza das dores de que ele sofre na proporção em que a sua consciência é mais clara, que o fortifica contra a solidão pesada a que está condenado no seio de uma multidão heterogênea, tudo isto resulta de que, como mostramos mais atrás, por um lado, “a essência” da vida, a vontade, a própria existência é uma dor constante tanto lamentável como terrível; e de que, por outro lado, tudo isto, encarado na representação pura ou nas obras de arte, está liberto de toda dor e apresenta um espetáculo imponente. Este lado puramente conhecível do mundo, a sua reprodução através da arte sob uma forma qualquer, é a matéria sobre a qual trabalha o artista. Ele é cativado pela contemplação da vontade na sua objetivação; ele para diante desse espetáculo, não deixando de admirá-lo e de reproduzi-lo, mas, durante esse tempo, é ele mesmo que paga as despesas da representação; em outras palavras, ele próprio é essa vontade que se objetiva e que permanece só com a sua eterna dor. Este conhecimento puro, profundo e verdadeiro da natureza do mundo torna-se ele mesmo a finalidade do artista de gênio: este não vai mais longe. Além disso, não se torna, como acontece ao santo, chegado à resignação, e que consideraremos no livro seguinte, um “calmante” da vontade; não o libertará definitivamente da vida; aliviá-lo-á apenas por alguns instantes bem curtos: não é ainda a via que conduz para fora da vida. Ele é apenas uma consolação provisória durante a vida, até que finalmente, sentindo a sua força aumentada e, por outro lado, cansado deste jogo, ele se volte para as coisas sérias. A*Santa Cecília* de Rafael pode ser

considerada como símbolo desta mudança. E nós, também, agora, no livro seguinte, nos vamos voltar para o sério.

---

24. “O exercício oculto da aritmética é contado a partir do espírito que desconhece.”

25. “O movimento das árias de música imitam as paixões da alma.”

26. “Como é que o ritmo, como é que as árias musicais, como é que simples sons podem chegar a representar os sentimentos?”

27. “A música é o exercício oculto de que tratam os metafísicos a partir do espírito que desconhece.”

28. “Todas as coisas são assimiladas pelo número.”

LIVRO QUARTO

O mundo como vontade
Segundo ponto de vista

CHEGANDO A CONHECER-SE A SI MESMA,
A VONTADE PRIMEIRO SE AFIRMA;
DEPOIS SE NEGA

Tempore, quo cognitio simul advenit,
amor e medio supersurrexit.

[Sobrevindo a inteligência, ao mesmo tempo
do seio das coisas se elevará o amor.]
□□□□□□□□□
Trad. de Anquetil Duperron, II, 216

§ 53

A última parte destes estudos será também, compreende-se, a mais importante; com efeito, aquilo de que se tratará agora é a prática da vida, questão que por ela mesma se oferece a cada um de nós, perante a qual ninguém permanece estranho nem indiferente; bem pelo contrário, é a ela que ligamos todas as outras, e isso é um movimento tão natural, que não poderíamos estudar nenhum problema, dos que nos tocam, sem nos dirigirmos primeiro para a parte prática, e sem ver nela, pelo menos no que diz respeito, o verdadeiro resumo de tudo. Apenas podemos concentrar a atenção neste ponto, o resto deixar-nos-á frios. — Para exprimir isto, seguindo o uso da língua, outros diriam que esta parte dos nossos estudos será a nossa filosofia prática, por oposição à precedente, que é teórica. Mas, na minha opinião, a filosofia nunca sai da teoria: a sua essência é manter, perante todo objeto que a ela se oferece, o papel do simples espectador, do investigador; fazer prescrições não é o que lhe convém. Atuar sobre a conduta dos homens, dirigi-los, modelar os caracteres são as suas pretensões do velho tempo: hoje, a filosofia estando com mais serenidade, fará sabiamente em renunciar a isso. Desde que se trate de dignidade ou de indignidade, de salvação ou de condenação, o que pesa na balança já não são os conceitos sem vida, é a parte interior, a própria essência do homem, o demônio, como diz Platão, o demônio que o conduz, e não contra sua vontade: o demônio da sua escolha; é, para falar como Kant, o seu caráter inteligível. A virtude não se aprende, não mais do que o gênio: quanto a ela, como quanto à arte, o saber por ele mesmo não tem valor; é um puro instrumento: resta saber manejá-lo. Além disso, bem loucos seríamos se contássemos com os nossos sistemas de moral para fazer homens virtuosos e nobres, santos: não menos loucos do que contar com a estética para criar poetas, estatuários e músicos.

Tudo o que a filosofia pode é esclarecer, explicar o seu objeto: essa essência comum das coisas, que se revela com precisão a cada um de nós, mas *in concreto*, através do sentimento, deve conduzi-la à pura luz do

conhecimento abstrato, da razão; trata-se de iluminá-la em todas as suas relações, sob todos os seus aspectos. Foi o que já tentamos fazer, nos três livros precedentes, colocando-nos em diversos pontos de vista, e permanecendo na generalidade, como convém à filosofia. Agora é a conduta dos homens que temos de considerar, segundo o mesmo procedimento. E aí está, não apenas no nosso sentido, humano, mas num sentido objetivo, a face mais essencial das coisas, aliás ver-se-á isso suficientemente com a continuação. Permanecerei fiel ao método que praticamos até aqui: tomarei por base as verdades já expostas, e, em suma, apenas prosseguirei o único pensamento, que é toda a alma deste livro: tal como o apliquei às questões precedentes, aplicá-lo-ei ao problema da vida humana; assim terei realizado o último esforço para fazê-lo penetrar nos espíritos, conforme o meu poder.

Estando assim fixado o nosso ponto de vista, determinado o nosso método, não se deve esperar, é claro, encontrar neste livro de ética prescrições, uma teoria dos deveres; muito menos ainda um princípio universal de moral, uma espécie de receita universal para a produção de toda espécie de virtudes. Não falaremos também de “dever absoluto”; essa é, a meus olhos, uma expressão contraditória; nem de uma “lei de liberdade”: não a julgo mais favoravelmente. Não; do dever, mesmo sem epíteto, não diremos palavra. Quando se fala às crianças, aos povos que ainda estão na infância, isso é bom, mas com pessoas que vivem numa época de civilização, de razão, de maturidade, e que são do seu tempo, não! É contradizer-se — é muito difícil vê-lo? — chamar à vontade livre, para em seguida lhe impor leis, leis segundo as quais tem de querer; “Tem de querer!” é o mesmo que dizer: ferro de madeira! Quanto a nós, prosseguindo o nosso pensamento, achamos que a vontade não é apenas livre: ela é onipotente; o que sai dela não são apenas os seus atos, é o seu mundo; atos e mundo são apenas o procedimento que ela usa para chegar a conhecer-se; ela determina-se e determina-os aos dois ao mesmo tempo, visto que fora dela não há nada, e eles não são nada de diferente dela. É deste modo, e apenas deste modo, que ela pode ser autônoma, no sentido pleno da palavra; em qualquer outra hipótese, ela é apenas heterônoma. Todo esforço da nossa filosofia deve aspirar a apreender a conduta do homem, as máximas tão diversas, tão opostas mesmo entre si, de que esta conduta é a manifestação viva, a explicá-la, a esclarecê-la até o fundo e sua essência íntima, sem nos afastar das nossas ideias anteriores e no mesmo

espírito que nos animava, quando explicávamos o resto dos fenômenos do mundo, quando lhes iluminávamos a essência profunda, com as luzes do intelecto abstrato. A nossa filosofia permanecerá pois, como fez até aqui, no *imanente.* Não irá, esquecida da elevada lição que Kant nos deixou, abusar das leis formais de todo fenômeno, dessas leis que se resumem no princípio da razão suficiente, e fazer delas um trampolim para saltar, para além do próprio fenômeno que sozinho lhes dá um sentido, até o domínio indefinido das vãs ficções. Quanto a ela, esse mundo de realidades acessíveis ao conhecimento dá simultaneamente matéria e limites às nossas especulações: É, aliás, bastante rico este mundo, tanto que as investigações mais profundas de que o espírito humano é capaz não podem esgotá-lo! Visto que o mundo real, o mundo acessível às nossas faculdades, não deixará portanto de fornecer uma matéria, e uma matéria real, para os nossos estudos de ética, não menos do que para os precedentes, que coisa mais supérflua quanto a nós recorrer a noções vazias, completamente negativas! Para que serve trabalhar para nos persuadirmos de que temos qualquer coisa no espírito, quando, levantando as sobrancelhas, falamos de "absoluto", de "infinito", de "suprassensível", e toda a série dessas negações puras: *οὐδέν ἐστι, ἢ τὸ τῆς στερήσεως ὄνομα, μετὰ ἀμυδρᾶςἐπινοίας* [1] (Juliano, *Orationes*, 5); para abreviar, poder-se-ia chamar a tudo isso *νεφελοκοκκυγία*, a cidade dos cucos, nas nuvens. Não somos nós que teremos necessidade de servir à mesa esses pratos cobertos, sem nada dentro. — Enfim, aqui não mais do que anteriormente, não viremos fazer relatos de história, e dar isso por filosofia. Em nossa opinião, é estar nos antípodas da filosofia imaginar que se pode explicar a essência do mundo com a ajuda de procedimentos de história, por mais extremamente disfarçados que estejam; e é o vício em que se cai desde que, numa teoria da essência universal tomada em si, se introduz um devir, quer seja presente passado ou futuro, desde que o antes e o depois aí desempenhem um papel, seja ele o menos importante do mundo, desde que, por consequência, se admita, aberta ou furtivamente, no destino do mundo, um ponto inicial e um ponto terminal, depois uma estrada que os une, e sobre a qual o indivíduo, filosofando, descobre o lugar onde chegou. Este modo de *filosofar histórico* dá como produto quase sempre alguma cosmogonia. Existe uma infinidade delas; ou é o sistema da emanação, ou a doutrina da queda; enfim, quando o pensamento, regressado de todas essas tentativas, sem nada trazer delas, de desespero se lança na única direção que lhe resta, é, pelo contrário, uma doutrina de mudança sem paragem, de

nascimento, de crescimento, de aparição, do ser que chega à luz provindo do seio das trevas, do seio do obscuro princípio fundamental, do fundo último, do fundo sem fundo: conhece-se o rosário. Para cortá-las pela raiz, basta esta observação: o passado, no momento em que falo, é já uma eternidade completa, um tempo infinito desaparecido, em que tudo o que pode e deve ser deveria já ter acontecido. E, com efeito, todas essas filosofias em forma de história, todas, por mais majestosas que possam ser, fazem como se Kant nunca tivesse existido: elas tomam o *tempo* por um caráter inerente às coisas em si; além disso, permanecem na região daquilo que Kant denomina o fenômeno, por oposição à coisa em si, Platão, o devir, o não ser, por oposição ao ser, ao que não se modifica, enfim, os indianos, a teia de Maya. Aí está, em suma, o modo de conhecer que está submetido ao princípio da razão suficiente; este modo de conhecimento nunca alcança o ser das coisas, ele apenas pode perseguir os fenômenos até o infinito, e assim ele caminha sem termo e sem finalidade, semelhante ao esquilo na gaiola, até o dia em que, finalmente, para não importa em que ponto do caminho, no alto, embaixo, depois, uma vez lá, pretende impor aos outros o respeito pelas ideias em que se fixou. Existe apenas um método são de filosofar sobre o universo; existe apenas um que é capaz de nos fazer conhecer o ser íntimo das coisas, de nos fazer ultrapassar o fenômeno: é aquele que deixa de lado a origem, a finalidade, o porquê, e que em todo lado apenas procura o *quid*, de que é feito o universo; que não considera as coisas em uma de suas relações qualquer, no seu devir e na sua desaparição, em resumo, sob um dos quatro aspectos que o princípio da razão suficiente ilumina, mas, ao contrário, afasta todas as considerações que se ligam a este princípio, e liga-se ao que então fica, ao que aparece em todas essas relações, mas que em si lhes escapa, à essência universal do mundo, a qual tem por objeto as ideias presentes no mundo. Desta forma de conhecimento nasce, com a arte, a filosofia e mesmo, vamos ver neste livro, essa disposição do caráter que sozinha faz de nós verdadeiros santos e salvadores do universo.

---

1. “Tudo isso não é nada, nada senão o próprio nome da privação, com ideias obscuras a ele associadas.”

§ 54

Após os três livros precedentes, esta é, assim o espero, uma verdade que deve estar clara e bem estabelecida nos espíritos: que o mundo, enquanto objeto representado, oferece à vontade o espelho em que ela toma consciência de si mesma, em que ela se vê com uma clareza e com uma perfeição que vai decrescendo por graus, sendo o grau superior ocupado pelo homem; além disso, que a essência do homem encontra um meio para se manifestar plenamente primeiro através da unidade da sua conduta, em que todos os atos se mantêm, e que enfim é a razão que lhe permite tomar consciência desta unidade, permitindo-lhe abarcar o conjunto, com um só olhar e *in abstracto.*

A vontade, a vontade sem inteligência (em si não é outra), desejo cego, irresistível, tal como a vemos mostrar-se no mundo bruto, na natureza vegetal, e nas suas leis, assim como na parte vegetativa do nosso próprio corpo, essa vontade, digo, graças ao mundo representado, que se vem oferecer a ela e que se desenvolve para servi-la, chega a saber que quer, isto é, o que quer: é este mesmo mundo, é a vida, justamente tal como se realiza. Eis por que chamamos a este mundo visível o espelho da vontade, o produto objetivo da vontade. E como o que a vontade quer é sempre a vida, isto é, a pura manifestação dessa vontade, nas condições convenientes para ser representada, assim é cometer um pleonasmo dizer “a vontade de viver”, e não simplesmente “a vontade”, visto que é a mesma coisa.

Por conseguinte, sendo a vontade a própria coisa em si, o fundo íntimo, o essencial do universo, enquanto que a vida, o mundo visível, o fenômeno, é apenas o espelho da vontade, a vida deve ser como a companheira inseparável da vontade: a sombra não segue mais necessariamente o corpo; e em todo lugar onde há vontade, haverá vida, um mundo, enfim. Além disso, querer viver é também estar certo de viver, e enquanto a vontade de viver nos animar, não precisamos nos inquietar com a nossa existência, mesmo na hora da morte. Sem dúvida que, perante os nossos olhos, o indivíduo nasce e morre, mas o indivíduo é apenas aparência; se existe, é

unicamente aos olhos desse intelecto que tem como única luz o princípio da razão suficiente, o *principium individuationis*: neste sentido, sim, ele recebe a vida a título de pura dádiva, que o faz sair do nada, e para ele a morte é a perda dessa dádiva, é a nova queda no nada. Mas trata-se de considerar a vida filosoficamente, de vê-la na sua ideia: então veremos que nem a vontade, a coisa em si, que se encontra sob todos os fenômenos, nem o sujeito que conhece, o espectador dos fenômenos, têm nada a ver com estes acidentes do nascimento e da morte. Nascimento, morte, estas palavras têm sentido apenas em relação à aparência visível revestida pela vontade, em relação à vida; a própria essência da vontade é produzir-se nos indivíduos, que, sendo fenômenos passageiros, submetidos na sua forma à lei do tempo, nascem e morrem: mas mesmo então eles são os fenômenos daquilo que, em si, ignora o tempo mas que não tem outro meio de dar à sua essência íntima uma existência objetiva. Nascimento e morte, dois acidentes que pertencem igualmente à vida; eles equilibram-se; são mutuamente a condição um do outro, ou, caso se prefira esta imagem, são os polos desse fenômeno, a vida, tomada como conjunto. A mais sábia das mitologias, a dos hindus, soube bem dar conta desta verdade: sendo Brama, o menos nobre e o menos elevado dos deuses da Trimurti, que representa a geração, o nascimento, e Vixnu a conservação, foi ao deus que simboliza a destruição, a morte, a Shiva, que deu, com o colar de caveiras como atributo, o *linga*, símbolo da geração. Aqui a geração aparece como o complemento da morte; o que nos deve fazer perceber que estes dois termos são por essência correlativos, tendo por função neutralizarem-se mutuamente e anularem-se. — Era com este mesmo pensamento que os gregos e os romanos ornavam os sarcófagos com essas preciosas esculturas em que vemos ainda representadas festas, danças, festins, caçadas, combates de animais, bacanais, mil quadros, enfim, onde explode com toda a sua força o amor pela vida; e, por vezes, não bastam essas imagens alegres, é preciso mesmo grupos licenciosos, a ponto de mostrarem acasalamentos entre cabras e sátiros. A finalidade evidente de todas estas imagens era desviar os nossos olhos da morte do defunto de quem se celebrava o luto, e, através de um esforço violento, elevá-los até a consideração da vida imortal da natureza; assim, sem chegar a uma noção abstrata dessa verdade, fazia-se, contudo, entender aos homens que a natureza inteira era a manifestação da vontade de viver e a sua efetivação. Esta manifestação tem como forma o tempo, o espaço e a causalidade,

depois, e por consequência, a individuação, de onde provém para o indivíduo a necessidade de nascer e de morrer, sem que, aliás, esta necessidade atinja em nada a própria vontade de viver: em comparação com esta vontade, o indivíduo é apenas uma das suas manifestações, um exemplar, uma amostra; quando um indivíduo morre, a natureza no seu conjunto não fica mais doente; a vontade também não. Não é ele, em suma, é só a espécie que interessa à natureza; é por ela, pela sua conservação que a natureza vela com tanta solicitude, com tantos cuidados, desperdiçando sem contar os germes, ateando em todos os lugares o desejo de reprodução. Quanto ao indivíduo, para ela não conta, não pode contar: não tem ela diante de si essa tripla infinidade, o tempo, o espaço, o número dos indivíduos possíveis? Assim ela não hesita nada em deixar desaparecer o indivíduo; não são só os mil perigos da vida corrente, os acidentes mais ínfimos, que o ameaçam de morte: está-lhe destinada desde a origem e a natureza para lá o conduz ela mesma, uma vez que ele serviu para a conservação da espécie. Naturalmente, ela declara-nos assim a grande verdade: só as ideias, não os indivíduos, têm uma realidade própria, só elas que são uma verdadeira realização objetiva da vontade. Ora, o homem é a natureza, a natureza no mais alto grau da consciência de si mesma; se, portanto, a natureza é apenas o aspecto objetivo da vontade de viver, o homem, uma vez bem convencido disso, pode com razão sentir-se consolado completamente com a sua morte e a dos seus amigos: só tem que dar uma olhada para a natureza imortal: esta natureza, no fundo, é ele. Eis, portanto, o que querem dizer quer Shiva com o *linga*, quer os túmulos antigos com as imagens da vida em todo o seu ardor: eles gritam ao espectador que se lamenta: *Natura non contristatur*.2

Duvidam ainda que a geração e a morte devem ser apenas aos nossos olhos um acidente da vida, acidente próprio desta manifestação da vontade, apenas dela? Eis uma nova prova: é que uma e outra são simplesmente o próprio movimento de que a vida é feita, mas elevado a uma potência superior. O que é, no fim das contas, a vida? Um fluxo perpétuo da matéria através de uma forma que permanece invariável: do mesmo modo, o indivíduo morre e a espécie não morre. Ora, entre a alimentação comum e a geração, por um lado, as perdas comuns de substância e a morte, por outro, há apenas uma diferença de grau. Quanto ao primeiro destes dois pontos, encontra-se o exemplo mais simples e mais claro na planta. A planta é apenas a repetição prolongada de um só e único ato, o agrupamento das

fibras elementares em folhas e vergônteas; é uma reunião regular de plantas semelhantes entre si, que se suportam mutuamente, e cujo único desejo é reproduzir-se sem fim. Enfim, este desejo chega ao cúmulo da satisfação quando, através de todos os graus das metamorfoses, chega à floração, à frutificação: aí está o resumo de toda a sua existência, de todos os seus esforços; e o que, neste resultado, era o objeto da sua aspiração, o seu fim único, era realizar aos milhares e não um a um esses produtos que ela procura. Entre o seu trabalho para criar o fruto e o próprio fruto existe a mesma relação que se verifica entre o livro manuscrito e a imprensa. Evidentemente, o mesmo se dá com os animais. A nutrição é apenas uma geração lenta, a geração apenas uma nutrição elevada a uma potência superior, e o prazer que a acompanha uma exaltação do bem-estar que a vida causa. Por outro lado, os ex-crementos, as perdas de substância que se dão através da respiração e de outro modo, são apenas um diminutivo da morte, correlativo da geração.

Pois bem, se sabemos contentar-nos com a conservação da nossa forma sem pormos luto pela matéria que abandonamos, devemos fazer outro tanto quando a morte nos vem impor um abandono mais extenso, mesmo total, mas completamente semelhante àquele que sofremos todos os dias, em todas as horas, pela simples excreção. Perante um somos indiferentes; por que recuar de horror perante o outro? Deste ponto de vista, não achamos absurdo menor desejar a perpetuidade da nossa existência individual, quando ela deve ser continuada por outros indivíduos, do que desejar conservar a matéria do nosso corpo, em vez de deixá-la ser substituída insensivelmente por outra: não nos parece menos louco embalsamar cadáveres do que seria conservar preciosamente os resíduos quotidianos do nosso corpo. E se se fala da consciência, que é individual, ligada a um corpo particular, pois bem, não é ela interrompida, todos os dias, pelo sono? Do sono profundo à morte, além de que a passagem se faz por vezes insensivelmente, como nos casos de congelação, a diferença, enquanto o sono dura, é absolutamente nula: ela apenas se nota quanto ao futuro, pela possibilidade do despertar.

A morte é um sono em que a individualidade se esquece: todo o resto do ser terá o seu despertar, ou antes, ele não deixou de estar acordado.[3]

Antes de tudo, o que é preciso compreender bem é que a forma própria da manifestação do querer — por consequência, a forma da vida e da realidade — é o *presente*, só o presente, não o futuro nem o passado: estes

têm existência apenas como noções, relativamente ao conhecimento, e porque ele obedece ao princípio da razão suficiente. Jamais homem algum viveu no seu passado, nem viverá no seu futuro: é só o *presente* que é a forma de toda a vida; mas ela tem aí um domínio assegurado que nada poderia arrebatar-lhe. O presente existe sempre, ele e aquilo que ele contém: ambos se mantêm, firmes no lugar, inabaláveis. Tal como o arco-íris por cima da catarata, visto que a vontade tem como propriedade assegurar a vida; e a vida, o presente. Por vezes, quando nos vêm ao espírito tantos milhares de anos passados, tantos milhões de homens que aí viveram, então perguntamo-nos: o que é que eles eram? E o que é que lhes aconteceu? — Mas então temos apenas de invocar perante nós o passado da nossa própria vida, fazer reviver as cenas na nossa imaginação, depois fazermos esta outra pergunta: O que era tudo isto? E o que se tornou aquilo que foi tudo isso? — Visto que aqui a questão é a mesma que era para milhões de homens ainda há pouco, a menos que se pense que o passado receba, da própria morte que lhe põe o selo, uma existência nova. Mas o nosso próprio passado, mesmo o mais recente, mesmo o dia de ontem, é apenas um sonho vazio da nossa fantasia; e, do mesmo modo, a existência de todos esses milhões de homens, que era tudo isso? Que resta de tudo isso, hoje? — Era, é a vontade, a quem a vida serve de espelho, a vontade com a livre inteligência, que nesse espelho a reconhece claramente. Qualquer um que se encontre ainda em poucas condições de apreender esta verdade, ou de recusá-la, às questões de há pouco acerca da sorte das gerações desaparecidas, acrescenta ainda esta: por que ele, ele que fala, tem tanta felicidade com o ter na sua posse esta coisa tão preciosa, tão fugidia, a única real, o presente, enquanto que essas gerações de homens, às centenas, enquanto que os heróis, os sábios dos tempos passados, desapareceram na noite do passado, caíram no nada? Por que ele, por que essa palavra, de tão pouco valor, está aí bem real? Ou ainda — a questão será mais breve, mas não menos estranha: por que este *agora*, o seu próprio *agora*, é justamente agora? Por que não foi há muito tempo?

Vê-se pela singularidade da questão que coloca que a seus olhos a sua existência e o seu tempo são duas coisas independentes entre si; este é lançado no meio daquela; no fundo, admite dois *agora*, um que pertence ao objeto, o outro ao sujeito, e alegra-se com o acaso feliz que os fez coincidir. Mas, na realidade, o que constitui o presente é — mostrei-o no meu ensaio sobre *O princípio da razão suficiente* — o ponto de contato do objeto com

o sujeito, o objeto que tem como forma o tempo com o sujeito que não tem como forma nenhuma das expressões da razão suficiente. Ora, um objeto qualquer é apenas a vontade transposta para o estado de representação, e o sujeito é o correlativo necessário do objeto; por outro lado, só existem objetos reais no presente: o passado e o futuro são o campo das noções e fantasmas; portanto, o presente é a forma essencial que a manifestação da vontade deve tomar: ele é-lhe inseparável. O presente é a única coisa que existe sempre, sempre estável, inabalável. Aos olhos do empirista, nada de mais fugidio; para o olhar do metafísico, que vê para além das formas da intuição empírica, é a única realidade fixa, o *nunc stans* dos escolásticos. O que ele contém, tem como raiz e como apoio a vontade de viver, a coisa em si; e nós somos essa coisa. Quanto àquilo que em cada instante se transforma e desaparece, o que foi outrora ou será um dia, tudo isso faz parte do fenômeno enquanto tal, graças às leis formais que lhe são próprias e que tornam possível o tornar-se e o aniquilamento. À questão: *Quid fuit?* é preciso, portanto, responder: *Quod est*; e a esta: *Quid erit? — Quod fuit.* Entendam estas palavras no sentido preciso: a relação não é de similitude mas de identidade, visto que a propriedade da vontade é a vida, e a da vida, o presente. Além disso, cada um tem o direito de dizer:

> Eu sou, de uma vez por todas, dono do presente; durante toda a eternidade, o presente acompanhar-me-á como a minha sombra: também não tenho nada que me espantar, que perguntar por que é que em qualquer outra parte ele é apenas um passado e como é que ele é precisamente agora.

O tempo pode comparar-se a um círculo sem fim que roda sobre ele mesmo: o semicírculo que vai descendo seria o passado; a metade que sobe, o futuro. No alto está um ponto indivisível, o ponto de contato com a tangente: é o presente inextenso. Do mesmo modo que a tangente, o presente não avança, o presente, esse ponto de contato entre o objeto que tem o tempo como forma e o sujeito que não tem forma, porque sai do domínio do que pode ser conhecido, sendo apenas a condição de todo conhecimento.

O tempo assemelha-se ainda a uma corrente irresistível, e o presente a um recife contra o qual a onda se quebra, mas sem levá-lo consigo. A vontade considerada em si não está mais submetida ao princípio da razão

suficiente do que o sujeito do conhecimento. Porém, esse sujeito, num certo sentido, é ela mesma, ou pelo menos a sua manifestação. E, do mesmo modo que a vontade tem como companhia assegurada a vida, que é a sua expressão própria, também o presente tem como companhia assegurada a vida, da qual ele é a única manifestação. Portanto, não temos que nos ocupar nem com o passado que precedeu a vida, nem com o futuro depois da morte: pelo contrário, temos que reconhecer o presente como a única forma sob a qual a vontade se pode mostrar. *Scholastici docuerunt, quod aeternitas non sit temporis sine fine aut principio successio, sed* Nunc stans; *i.e. idem nobis* Tunc *esse, quod erat* Nunc *Adamo: i.e. inter* nunc*et* tunc *nullam esse differentiam*[4] (Hobbes, *Leviatã*, cap. 46). Não se pode arrancá-lo dela, mais do que a podemos arrancar a ela dele. Se, portanto, ele é um ser que a vida tal como está feita satisfaz, e que a ela se agarra com todos os laços, pode sem escrúpulo considerá-la como ilimitada e banir o medo da morte que vê como uma ilusão, que inoportunamente o assusta. Como se ele pudesse temer ser privado do presente! Como se pudesse crer nessa fantasmagoria: um tempo sem presente a seguir. Pura imaginação que é, a respeito do tempo, o que é a respeito do espaço e daquelas pessoas que imaginam estar no topo da esfera terrestre, estando todas as outras posições por baixo; do mesmo modo, cada um liga o presente à sua própria individualidade, cada um imagina que com ela todo o presente desaparece, que sem ela há apenas passado e futuro.

Mas, assim como sobre a Terra todo ponto é um cume, do mesmo modo toda a vida tem como forma o *presente*: temer a morte porque ela nos rouba o presente é como se, porque a Terra é redonda, nos felicitássemos por estar justamente em cima, por felicidade, porque em qualquer outra parte nos arriscaríamos a deslizar para baixo. O objeto que manifesta a vontade tem como forma essencial o presente, esse ponto sem extensão que divide em dois o tempo sem limites, e que permanece no lugar, invariável, semelhante a um perpétuo meio-dia a que nunca se sucederia a frescura da tarde. O sol real brilha sem interrupção e, contudo, parece embrenhar-se no seio da noite: pois bem, quando o homem teme a morte, vendo nela o seu aniquilamento, é como se ele imaginasse que o sol, à tarde, devesse exclamar: “Infelicidade minha! Desço para a noite eterna”.[5] E, inversamente, aquele a quem o fardo da vida pesa, que amaria sem dúvida a vida e que nela se mantém, mas maldizendo as dores, e que está cansado de aquentar a triste sorte que lhe coube em herança, não pode esperar da morte

a sua libertação, não pode libertar-se pelo suicídio: é graças a uma ilusão que o sombrio e frio Orco lhe pareça o porto, o lugar de repouso. A Terra gira, passa da luz às trevas; o indivíduo morre; mas o Sol, esse, brilha com um esplendor ininterrupto, num eterno meio-dia. A vontade de viver está ligada à vida: e a forma da vida é o presente sem fim; no entanto, os indivíduos, manifestações da ideia, na região do tempo, aparecem e desaparecem, semelhantes a sonhos instáveis. — O suicídio aparece-nos pois como um ato inútil, insensato; e quando descermos mais profundamente na teoria, é a uma luz mais desfavorável ainda que o veremos.

Os dogmas mudam, a nossa ciência é mentirosa, mas a natureza nunca se engana: os seus passos são seguros, ela nunca vacila. Cada ser está todo inteiro nela; ela está toda inteira em cada um. Em cada animal ela tem o seu centro; cada animal encontrou, sem se enganar, o seu caminho para chegar à existência, e do mesmo modo o encontrará para sair dela; no intervalo, ele vive sem medo de nada, sem preocupação, sustentado pelo sentimento que tem de ser apenas um com a natureza, e, como ela, de ser imperecível. Só o homem tem, sob a forma abstrata, a certeza de que morrerá e desaparecerá e caminha levando-a com ele. Pode portanto acontecer — o fato é, aliás, raro — que, por instantes, quando este pensamento, reavivado por qualquer acidente, se oferece à sua imaginação, o faça sofrer. Mas o que pode a reflexão contra esta tão poderosa voz da natureza? Nele, como no animal que não pensa em nada, aquilo que o conduz, o que dura, é essa segurança, nascida de um sentimento profundo da realidade de que, em suma, ele é a natureza, o próprio mundo: é graças a ela que nenhum homem é verdadeiramente perturbado por este pensamento de uma morte certa e nunca afastada; todos, pelo contrário, vivem como se a sua vida devesse ser eterna.

E de tal modo que, quase ousaríamos dizê-lo, ninguém está verdadeiramente bem convencido de que a sua própria morte esteja assegurada, senão não poderia haver grande diferença entre a sua sorte e a do criminoso que acaba de ser condenado; com efeito, cada um reconhece bem, *in abstracto* e em teoria, que a sua morte é certa, mas esta verdade é como muitas outras da mesma espécie que se julgam inaplicáveis na prática: colocam-se de lado, não contam entre as ideias vivas, atuantes. Reflita-se bem nesta particularidade da nossa natureza intelectual, e ver-se-á a insuficiência de todas as explicações vulgares: pede-se auxílio à

psicologia, fala-se de hábito, de resignação ao inevitável; tudo isso tem necessidade de se apoiar sobre qualquer princípio mais profundo: e esse acabo de o exprimir. Do mesmo modo ainda se pode explicar por que é que em todos os tempos, em todos os povos, se encontram dogmas, não importa a sua forma, para proclamar a persistência do indivíduo após a morte: além disso, estes dogmas são estimados, apesar da fraqueza das provas, apesar do número e da força dos argumentos contrários; no fundo mesmo eles não têm necessidade de provas: todo espírito são os admite como um fato; e o que ainda os vem confirmar é a reflexão seguinte: a natureza não nos engana nem se engana; ora, ela deixa-nos ver o seu modo de atuar e a sua essência; melhor, ela manifesta-o naturalmente; somos só nós que o obscurecemos através dos nossos sonhos, procurando dispor todas as coisas segundo o padrão das ideias que nos agradam.

Para dizer a verdade, mostramos e evidenciamos esta verdade: se o indivíduo, a aparência que a vontade reveste, começa segundo o tempo e segundo o tempo acaba, a própria vontade como coisa em si não tem nada a ver com isto, não mais do que o correlativo necessário de todo objeto, o sujeito que conhece e que nunca é conhecido; que, enfim, a vontade de viver tem sempre à sua disposição a vida; mas esta tese não é para pôr de lado as teorias a respeito da persistência do indivíduo, visto que quando se trata da vontade considerada como coisa em si, e também do puro sujeito de todo conhecimento, desse olhar eternamente aberto sobre o universo, pode tão pouco ser questão de estabilidade como de desaparição: todas estas determinações apenas têm valor em relação ao tempo; ora, vontade e sujeito estão fora do tempo. Portanto, o indivíduo, sendo apenas uma manifestação particular da vontade, iluminada pelo sujeito que conhece, não pode encontrar na nossa teoria com que sustentar nem excitar o seu desejo egoísta de subsistir um tempo infinito, mais do que o poderia encontrar no fato de que, após a sua morte, o resto do mundo exterior se manterá; porém, estão aí duas expressões para uma ideia; só a segunda é relativa ao objeto, e por conseguinte ao tempo. Com efeito, é como fenômeno que o particular é perecível; como coisa em si, ele está, pelo contrário, fora do tempo, portanto não tem fim. É também só como fenômeno, e a nenhum outro título, que se distingue das outras coisas do universo, visto que, como realidade em si, ele é a mesma vontade que se manifesta em tudo, e a morte só tem que dissipar a miragem que fazia a sua consciência parecer separada do resto: eis em que consiste a persistência. A sua superioridade perante a

morte, pertencendo-lhe apenas na sua qualidade de coisa em si, não tem mais interesse para a sua parte fenomenal do que a persistência do resto do universo.6 Daí resulta esta outra consequência: sem dúvida que o sentimento interior, totalmente confuso desta verdade que acabamos de explicar, impede, como dissemos, que o pensamento da morte envenene a vida de todo ser racional, visto que este sentimento é o princípio dessa energia que anima e levanta tudo o que tem vida e o torna tão alegre como se a morte não existisse; isso dura pelo menos enquanto ele tem a própria vida perante os olhos e caminha para ela.

No entanto, isso não impede que, se a morte, a morte real ferindo os indivíduos, ou a morte simplesmente imaginada, vem oferecer-se-lhe e ferir a sua visão, ele seja tomado desse horror especial que ela inspira e procure por todos os meios livrar-se dela. Com efeito, se, por um lado, enquanto fixava o seu pensamento na vida em si mesma e só nisso, a vida não devia tocá-lo pelo que ela tem de imutável, do mesmo modo a morte vindo oferecer-se à sua visão, ele tem que a reconhecer por aquilo que ela é: o fim temporal de toda realidade da ordem dos fenômenos. O que tememos na morte não é a dor: primeiro, é demasiado evidente que o domínio da dor está para aquém da morte; em seguida, muitas vezes é para fugir da dor que as pessoas se refugiam na morte: o caso não é mais raro do que o contrário, aquele em que o homem suporta os sofrimentos mais atrozes, enquanto que a morte está lá, à mão, rápida e fácil, e ele sofre precisamente para afastá-la nem que seja por um momento. Assim, portanto, sabemos distinguir bem a morte do sofrimento: são dois males diferentes; o que nos assusta na morte é que, em suma, ela é a desaparição do indivíduo, visto que ela não nos engana, mostra-se como é; e é que, além disso, sendo o indivíduo a própria vontade de viver, manifestada num caso particular, tudo o que ele é deve resistir contra a morte. — Contudo, se o sentimento nos entrega, assim sem defesa, ao medo, a razão, ela, tem o direito de intervir; ela pode triunfar em muitos pontos destas impressões desagradáveis, elevar-nos até um estado de espírito do alto do qual já não vemos o indivíduo, mas apenas o conjunto das coisas. Além disso, uma filosofia, uma vez que chega ao ponto a que chegamos nas nossas especulações, mesmo sem ir mais longe, está já habilitada para vencer os terrores que a morte inspira, pelo menos na medida em que, no filósofo de que se trata, a reflexão dominou o sentimento espontâneo. Seja um homem que tivesse incorporado ao seu caráter as verdades já expostas até aqui, e que contudo não tivesse sido

conduzido nem pela sua experiência pessoal, nem por reflexões suficientemente profundas, a reconhecer que a perpetuidade dos sofrimentos é a própria essência da vida; que, ao contrário, se deleitasse em viver, que na vida encontrasse tudo conforme o seu desejo; que, com serenidade, consentisse em ver durar a sua vida sem termo, tal como a viu desenrolar-se, ou em vê-la repetir-se sempre; um homem em que o gosto da vida fosse bastante forte para achar bom o mercado, e para pagar as alegrias pelo preço de tantas fadigas e penas das quais ela é inseparável: este homem estaria "como construído de pedra e cal nesta bola arredondada conforme os seus desejos e feita para durar"; não teria nada a temer: protegido por essa verdade da qual o munimos como de uma couraça, olharia ousadamente, com indiferença, voar à sua volta a morte levada nas asas do tempo: a seus olhos, pura aparência, fantasma vão, impotente, bom para assustar os fracos, mas sem poder sobre quem tem consciência de ser essa mesma vontade da qual o universo é a manifestação ou o reflexo, e sobre quem sabe através de que laço indissolúvel pertencem a essa vontade a vida e o presente, única forma conveniente para a sua manifestação: esse não pode temer nada de não sei que passado ou que futuro indefinido, em que não existirá; apenas vê nisso uma pura fantasmagoria, um véu de Maya, e tem tanto a temer da morte como o Sol tem a temer da noite. — É a esta altura que no Bhagavadgita Krishna eleva o jovem noviço Ardjuna.

O jovem herói, em face dos exércitos prontos para o combate, dominado por uma tristeza que faz pensar na de Xerxes, sente a coragem faltar-lhe e vai abandonar a luta, para salvar da morte tantos milhares de homens; então Krishna o conduz a este estado de espírito; desde esse momento esses milhares de mortos já não o retêm: ele dá o sinal da batalha. — É a mesma ideia que anima o Prometeu de Goethe, assim, nesta passagem:

> Aqui será a minha morada; aqui farei homens,
> À minha imagem;
> Raça que se parece comigo;
> Fá-los-ei para o sofrimento, para as lágrimas,
> Para a alegria e para o prazer,
> E fá-los-ei a não te respeitarem,
> Como eu!

A filosofia de Giordano Bruno e a de Spinoza poderiam ainda conduzir a este mesmo pensamento, se tantas faltas e imperfeições que aí se encontram não lhes destruíssem e enfraquecessem a força de persuasão. Em Bruno, não há ética, realmente, e a que está contida na filosofia de Spinoza não sai naturalmente da sua doutrina: por mais louvável e bela que possa ser, está todavia ligada ao resto apenas por meio de sofismas fracos e demasiado visíveis.

— Finalmente, mais do que um homem virá a pensar desta maneira, se em todos a inteligência caminhar a par da vontade, isto é, se eles forem capazes de se defenderem de toda ilusão e de se iluminarem sobre o seu próprio estado, visto que este estado é para o espírito o estado da completa *afirmação da vontade de viver.*

Dizer que a vontade se afirma, eis o sentido dessas palavras: quando, na sua manifestação, no mundo e na vida, ela vê a sua própria essência representada a si mesma com plena clareza, esta descoberta não para de modo nenhum o seu querer: ela continua todavia a querer esta vida cujo mistério se desvenda assim perante si, já não como no passado, sem se dar conta, e através de um desejo cego, mas com conhecimento, consciência, reflexão.

— E, quanto ao fato contrário, a *negação da vontade de viver,* ele consiste em que, após esta descoberta, a vontade cessa, deixando as aparências individuais, uma vez conhecidas como tais, de ser *motivos,* molas capazes de a fazerem querer, deixando o lugar à noção completa do universo considerado na sua essência como espelho da vontade, noção ainda iluminada pelo comércio das ideias, noção que desempenha o papel de *calmante* para a vontade, graças ao qual esta, livremente, se suprime. Estas são ideias ainda desconhecidas e difíceis de apreender nesta forma geral, mas que se esclarecerão em breve, espero, quando expusermos os fenômenos — na espécie, eles são modos de viver — que, através dos seus graus diversos, exprimem, por um lado, a afirmação da vontade e, por outro, a sua negação. Ambas, com efeito, derivam do *conhecimento,* mas não abstrato, traduzido em palavras, de um conhecimento de algum modo vivo, expresso apenas pelos fatos, pela conduta, independente por consequência de todo dogma: estes, sendo conhecimentos abstratos, dizem respeito à razão. Expor ambas, afirmação e negação, levá-las à luz da razão, eis o único fim que me posso propor; quanto a impor uma ou outra facção, ou a aconselhá-la, seria coisa tola e

aliás inútil: a vontade é em si a única realidade puramente livre, que se determina a ela mesma; para ela, não existe lei. — Todavia, convém, primeiro, e antes de proceder à análise em questão, examinar esta liberdade — e a relação que mantém com a necessidade — e precisar-lhe a noção; depois, passaremos a algumas considerações gerais sobre a vida, visto que o nosso problema é a afirmação e a negação da vida, e com isso abordaremos a vontade e os seus objetos. Assim, teremos trabalhado para aplanar o caminho que conduz ao nosso objetivo, à determinação daquilo que dá um sentido moral aos diversos modos de viver, quando se lhe descobre o sentido profundo.

A presente obra é apenas, já o disse, o desabrochar de um único pensamento, por isso todas as partes têm entre si a mais íntima ligação; não é apenas uma relação necessária de cada uma com a que a precede imediatamente, e aqui não se pressupõe que o leitor tenha apenas esta última presente na memória, como acontece nas outras filosofias que são compostas por uma série de consequências. Aqui, cada parte, na obra total, está unida a cada uma das outras e pressupõe-na. Além disso, o leitor deve ter diante do espírito já não o que precede imediatamente, sem mais, mas toda a passagem anterior, qualquer que seja a distância intermediária, e isso de modo a ligá-la à ideia do momento. Platão impunha a mesma exigência a quem queria segui-lo através dos meandros dos seus diálogos, através desses longos episódios em que é preciso chegar ao fim para ver voltar a ideia mestra, mais luminosa, é verdade, pelo próprio efeito desse eclipse. Aqui, é indispensável a mesma condição, visto que se o pensamento se divide em estudos diversos — o que é preciso para torná-lo comunicável —, todavia isso não é para ele um estado natural, mas um estado completamente artificial. — Para tornar mais fácil a tarefa do autor e do leitor, era bom dividir o pensamento, determinar quatro pontos de vista, quatro livros, e reunir com o máximo cuidado as ideias vizinhas e homogêneas entre si; mas o assunto não me permitia um desenvolvimento retilíneo, tal como seria uma exposição histórica; era preciso um processo de exposição mais complicado: daí a necessidade de voltar sobre o mesmo livro várias vezes; é o único meio de apreender a dependência de cada parte em relação às outras, de iluminar estas com aquelas, tão bem que todas se tornem luminosas.

2. “A natureza ignora a aflição.”

3. Esta é uma reflexão que poderá também ajudar alguns leitores, aqueles que não acharem demasiado sutil para o seu espírito demonstrar-se claramente que o indivíduo é um puro fenômeno, e não a coisa em si. O indivíduo é, por um lado, o sujeito do conhecimento, e por isso, a condição complementar, o elemento essencial sobre o qual repousa a possibilidade de todo o mundo; e, por outro lado, ele é uma das formas visíveis sob as quais se manifesta essa mesma vontade que está presente em todas as coisas. Ora, esta nossa dupla essência não tem a sua raiz em qualquer unidade real em si, sem o que, tomaríamos consciência do nosso eu *em si mesmo e independentemente dos objetos de conhecimento e de vontade.* Mas isto é-nos absolutamente impossível: desde o momento em que nos atrevemos a penetrar em nós mesmos, e, dirigindo os olhos do nosso espírito para o interior, queremos contemplar-nos, apenas conseguimos perdermo-nos num vazio sem fundo; parecemo-nos com essa bola de vidro oca, do vazio da qual sai uma voz, mas uma voz que tem o seu começo em outro lugar e no momento de nos agarrar, nós tocamos apenas — oh horror! — um fantasma sem substância.

4. “Os Escolásticos ensinaram que a eternidade não é uma sucessão do tempo sem princípio ou fim, mas que existe *agora*: ou seja, vivemos *agora* o mesmo que *outrora* Adão vivera: isto é, não há diferença entre *agora* e *outrora*.”

5. Nas *Conversas com Goethe*, de Eckermann (2ª ed., v. I, p. 154), Goethe diz: “A nossa alma é de natureza indestrutível: é uma força que se mantém de eternidade a eternidade. Semelhante ao sol parece extinguir-se: pura aparência, boa para os nossos terrestres; na realidade ele nunca se extingue, espalha a sua luz sem cessar”. — É Goethe que me deve esta comparação, não eu a ele. Não há dúvida que ela lhe tenha ocorrido, quando dessa conversa, que data de 1824, por efeito de uma reminiscência, talvez inconsciente. Com efeito, ela já se encontra, em termos idênticos, na minha primeira edição, p. 401; ela é aí repetida na p. 528, no fim do § 65. Ora, esta primeira edição foi enviada a Goethe em dezembro de 1818, e em março de 1819 ele enviou-me para Nápoles, onde eu então estava, as suas felicitações, por intermédio da minha irmã. Era uma carta, e havia junto uma nota com a indicação das diversas páginas que lhe tinham dado um prazer especial. Portanto, ele tinha lido o meu livro.

6. É o que os Vedas exprimem em dois locais; no primeiro: “Quando um homem morre, a sua visão confunde-se com o sol, o seu odor com a terra, o seu gosto com a água, a sua alma com o ar, a sua palavra com o fogo etc.” (*Oupnekhat*, v. I, p. 249ss); no segundo: “Há uma cerimônia pela qual o moribundo lega a um dos seus filhos os seus sentidos e todas as suas faculdades: o todo deve reviver nesse filho” (*ibid.* , v. II, p. 82ss).

§ 55

A vontade, em si mesma, é livre: isto é o que se segue imediatamente da sua natureza, se, como o pretendemos, ela é a coisa em si, o fundo de todo fenômeno. O fenômeno está, pelo contrário, sabemo-lo, inteiramente submetido ao princípio da razão suficiente, às quatro formas deste princípio; e como, também sabemos, é necessário tudo aquilo que decorre de um princípio dado, estas duas noções convertem-se uma na outra e, por consequência, tudo que está unido ao fenômeno, tudo que é objeto do conhecimento para o indivíduo, é, por um lado, princípio e, por outro, consequência, e, nesta última qualidade, sendo determinado necessariamente, não pode ser, em nenhum respeito, diferente do que é. Tudo o que compõe a natureza, todos os fenômenos que fazem parte dela, estão por consequência submetidos a uma necessidade absoluta, e pode-se descobrir a marca desta necessidade em cada parte do mundo, em cada fenômeno, em cada acidente, visto que há sempre um princípio que se poderia descobrir, do qual a coisa procederia como uma consequência. É uma lei sem exceção, uma aplicação imediata do princípio da razão suficiente, que é universal.

Mas, por outro lado, este mesmo mundo, na nossa opinião, considerado em todos os seus fenômenos, é uma manifestação da vontade: ora, esta não é, ela mesma, nem fenômeno, nem representação, nem objeto, ela é a coisa em si, e, por conseguinte, escapa ao princípio da razão suficiente, essa lei formal de tudo que é objeto; para ela, não existe princípio de onde ela possa deduzir-se e que a determine; para ela, não existe necessidade: ela é *livre*. Tal é a noção de liberdade, noção essencialmente negativa, reduzida que é a ser a negação da necessidade, a negação da ligação de consequência a princípio, tal como o princípio da razão suficiente impõe. — Aqui descobrimos, e como em plena luz, o lugar em que se reconciliam os dois grandes adversários, em que se unem a liberdade e a necessidade, união de que tanto se falou no nosso tempo, e nunca todavia, tanto quanto posso saber, de um modo claro e preciso. Toda coisa é, por um lado, fenômeno,

objeto, e, nesta qualidade, ela é necessidade, por outro, em si, ela é vontade, e, como tal, livre para toda a eternidade. O fenômeno, o objeto é determinado, fixado imutavelmente no seu lugar na cadeia das causas e dos efeitos, e esta cadeia não é das que se quebram. Mas a própria existência deste objeto, tomada em conjunto, e o seu modo de ser, em outras palavras, a ideia que se revela nela, o seu caráter, enfim, é a manifestação direta da vontade. Em virtude da liberdade, que é a qualidade própria da vontade, o objeto teria podido não existir ou então ser, desde a origem e na sua própria essência, completamente diferente; mas, nessa altura também a cadeia inteira da qual ele é um elo, e que é ela própria a forma visível dessa vontade, deveria ser completamente diferente; além disso, a partir do momento que ele é real, é preso na série das causas e dos efeitos, e aí se encontra determinado necessariamente, e já não pode tornar-se um outro, isto é, mudar, nem sair da sua série, isto é, desaparecer. Ora, o homem é, como qualquer outro ser da natureza, uma manifestação da vontade: pode-se pois aplicar-lhe tudo o que está para trás.

Toda coisa, no mundo, tem as suas qualidades e as suas forças, que a cada solicitação de uma espécie determinada respondem através de uma reação também determinada: estas qualidades constituem o seu caráter; do mesmo modo, o homem tem o seu *caráter*; deste caráter os motivos fazem sair os seus atos, e isso de um modo necessário. A sua conduta revela por si mesma o seu caráter empírico; este, por sua vez, o seu caráter inteligível, isto é, a vontade em si da qual ele é o fenômeno.

Ora, o homem é, de todas as formas visíveis tomadas pela vontade, a mais perfeita: para subsistir é-lhe necessária, mostrei-o no meu segundo livro, uma inteligência tão superior, tão iluminada que fosse digna de criar uma verdadeira reprodução da própria essência do universo, sob a forma de representação: tal é com efeito o ato pelo qual ela apreende as ideias; então ela é o puro espelho do mundo, como se ficou sabendo no terceiro livro. No homem, contudo, a vontade pode chegar a uma plena consciência dela mesma, a um claro e completo conhecimento do seu próprio ser, desse ser que tem como reflexo o universo tomado no seu todo. É quando o conhecimento se eleva efetivamente a essa altura que se vê sair daí, através de uma eclosão descrita no livro precedente, a própria arte. No fim das nossas especulações, aliás, chegaremos a uma conclusão, tornada possível através do conhecimento, no ser que mais perfeitamente manifesta a

vontade: esta conclusão é a supressão e a negação dessa mesma vontade; basta que ela dirija sobre ela mesma a luz desse conhecimento.

Deste modo a liberdade, ainda que, aliás, relegada para fora do mundo dos fenômenos, na sua qualidade de atributo da vontade, chega contudo, neste único caso, a penetrar nesse mesmo mundo: com efeito, ela suprime o ser que serve de base ao fenômeno; e, como este persiste, mesmo neste caso, através do tempo, daí resulta uma contradição do fenômeno consigo mesmo, e assim a liberdade faz vir à luz estes fenômenos, a santidade e a abnegação. Mas isto são coisas que não ficarão completamente claras antes do fim deste livro. — Provisoriamente apenas tiramos daí um ensinamento geral sobre o modo como o homem se distingue entre todos os fenômenos da vontade: só nele, com efeito, a liberdade, a independência em face do princípio da razão suficiente, atributo reservado à coisa em si e que repugna ao fenômeno, tem no entanto possibilidade de intervir até no fenômeno; de uma só maneira, é verdade: exibindo uma contradição do fenômeno consigo mesmo. Neste sentido, já não é só a vontade em si, é também o homem que merece o nome de livre, e isso coloca-o à parte de todos os outros seres.

Como deve ser entendido? É o que só a continuação esclarecerá; de momento, não podemos ter isso em consideração. Primeiro, com efeito, um perigo a evitar seria enfraquecer nos espíritos a noção da necessidade como mestra das ações do indivíduo, de cada homem em particular; de vir a julgá-la menos rigorosa do que na relação de causa e efeito, ou de princípio e consequência. A liberdade que pertence à vontade não se estende — salvo o caso excepcional acima assinalado — de um modo direto aos seus fenômenos, nem mesmo no ser em que o fenômeno se torna o mais transparente do mundo, no animal racional dotado de um caráter individual, isto é, na pessoa moral. Por mais que seja o fenômeno de uma vontade livre, ela própria nunca é livre: e, com efeito, ela é justamente o fenômeno dessa vontade livre, fenômeno determinado de antemão, e que, submetido como está à forma de todo objeto, ao princípio da razão suficiente, para manifestar a unidade dessa vontade, a especifica numa multiplicidade de ações; esta mesma unidade da vontade, que, considerada em si, é exterior ao tempo, comporta-se com a regularidade de uma força natural.

Ora, na pessoa e na sua conduta, é em suma essa vontade livre que se manifesta, e a consciência sabe-o bem, por conseguinte, e foi o que disse no livro segundo, cada um de nós, *a priori* e enquanto obedece ao primeiro movimento da natureza, julga-se livre mesmo em cada uma das suas ações

particulares; é apenas *a posteriori,* por experiência e por reflexão, que reconhece a necessidade absoluta da sua ação e como ela brota do choque do seu caráter com os motivos. Eis por que, quanto mais um espírito é grosseiro, submetido às inspirações do instinto, mais acaloradamente sustenta a tese da liberdade presente até nas ações particulares, enquanto que os espíritos mais poderosos de todos os tempos a negaram: o mesmo fizeram, de resto, as religiões cujo sentido é o mais profundo. E, quando se reconheceu, à luz da evidência, que o ser do homem, no fundo, é a vontade, que o próprio homem é apenas a aparência revestida por essa vontade, que essa aparência enfim deve necessariamente ter como lei formal o princípio da razão suficiente, sem o que nem sequer cairia sob a inteligência do sujeito, então se é tão pouco capaz de emitir uma dúvida a respeito da necessidade do ato como a respeito da igualdade da soma dos três ângulos de um triângulo a dois retos. — Já Priestley, na sua *Doctrine of Philosophical Necessity* (Teoria da necessidade no sentido filosófico), expôs muito convenientemente o determinismo a que os atos particulares obedecem; mas quanto à coexistência deste determinismo com a liberdade de que goza a vontade considerada em si e fora do mundo das aparências, foi Kant o primeiro, e não é pequeno o mérito com que o demonstrou;[7] foi ele que estabeleceu a distinção entre os dois caracteres, o inteligível e o empírico, distinção que se deve conservar, na minha opinião. O primeiro é apenas a vontade como coisa em si, manifestando-se num indivíduo determinado, e até um certo grau; o segundo é essa mesma manifestação que se desdobra na conduta do indivíduo, segundo a lei do tempo, e visto que ela se materializa nele, segundo a lei do espaço. A melhor perspectiva para fazer compreender as relações das duas em conjunto é a que usei no ensaio que serve de introdução a esta obra: é preciso considerar o caráter inteligível em cada um de nós como um ato de vontade, exterior ao tempo, portanto indivisível e inalterável; esse ato, desdobrado no tempo e no espaço, e segundo todas as formas do princípio da razão suficiente, analisado e por isso manifestado, é o caráter empírico, que se revela aos olhos da experiência através de toda conduta e de todo o curso da vida do indivíduo de que se trata. Uma árvore é no seu todo apenas a manifestação sempre repetida de um só e mesmo esforço, cuja primeira e mais simples forma visível é a fibra; esta, em seguida, associando-se às suas semelhantes, dá a folha, a haste, o ramo, o tronco, e em cada um destes produtos reconhece-se facilmente o mesmo esforço; pois bem, os atos de um homem

são, de forma semelhante, apenas a tradução repetida, variada somente quanto à forma, do seu caráter inteligível, e é pela observação do conjunto dos seus atos, seguida de indução, que se chega a determinar o seu caráter empírico. — Mas não quero refazer aqui a exposição que Kant deu: ela é de mão de mestre, e prefiro pressupô-la conhecida.

Em 1840, tratei a fundo e minuciosamente a questão, tão grave, da liberdade do querer. Foi na minha memória premiada, cujo título é esse; descobri aí nomeadamente a causa da ilusão que faz acreditar na existência de uma absoluta liberdade do querer, perceptível pela experiência, em resumo, de um *liberum arbitrium indifferentiae*, que se imagina atingir pela própria consciência: era esse o ponto proposto, e a questão era habilmente escolhida. Remeto, portanto, o leitor para esse escrito, e também para o § 10 da memória que publiquei ao mesmo tempo, reunindo-os sob o título *Os dois problemas fundamentais da moral*; dei na minha primeira edição da presente obra, e neste local, uma explicação do determinismo dos atos de vontade; ela era ainda imperfeita e deixo-a de lado. Em seu lugar, em algumas palavras de análise esclarecerei a ilusão de que se está tratando.

Seria preciso notar primeiro que, sendo a vontade a verdadeira coisa em si, e por isso uma realidade primitiva e independente, em toda a força do termo, a consciência deve inevitavelmente ter o sentimento do que lá há de original e de propriamente ativo; mas deixemos isso. O que produz a ilusão de uma liberdade empírica da vontade (é essa aparência que se substitui à liberdade transcendental, a única verdadeira), e com isso de uma liberdade atribuída aos atos particulares, é a situação do entendimento em presença da vontade, o seu estado de isolamento e de subordinação. O entendimento, com efeito, conhece as determinações da vontade apenas pela experiência, *a posteriori*. Além disso, no momento da escolha, ela não tem nada para o iluminar acerca da decisão a tomar. O caráter inteligível que faz com que, sendo dados os motivos, *uma só* determinação seja possível, em uma palavra, o que torna esta determinação necessária, não cai sob o olhar do intelecto: é só o caráter empírico que lhe é conhecido, e de um modo sucessivo, ato por ato. Além disso, a consciência no seu papel de faculdade de conhecer, o intelecto, em uma palavra, imagina, em cada passo proposto, que se oferecem à vontade duas partes contrárias, ambas igualmente possíveis. É como se, em presença de uma balança cujo travessão vertical, primeiramente em equilíbrio, estivesse a ponto de oscilar, disséssemos: “Ele pode finalmente inclinar-se para a direita, ou então para a esquerda”; esta

“possibilidade” teria sentido apenas aos olhos do sujeito; é preciso subentender: “em atenção aos dados por nós conhecidos”, visto que, na realidade objetiva, o lado para que se fará a queda é determinado, necessariamente, desde que começa a oscilação. Do mesmo modo também, a decisão da vontade propriamente dita é indeterminada apenas para o espectador, isto é, para o intelecto; a indeterminação é portanto completamente relativa ao sujeito, ao sujeito do conhecimento, bem entendido. Em si, objetivamente, em toda escolha que se faz, a decisão é simultaneamente determinada e necessária. Só que esta necessidade, antes de ser consciente, é preciso que se manifeste através da decisão que daí resulta. Uma prova de ordem experimental e que vem provar isto é o que acontece em presença de uma escolha difícil e importante que se tem de fazer, tendo em conta uma condição que não está ainda realizada, e que é simplesmente esperada; não se pode fazer nada de momento senão mantermo-nos tranquilos. Então refletimos sobre o partido a tomar no momento em que se realizarem as circunstâncias que deixarão o campo aberto para a nossa livre atividade, para a nossa decisão. Normalmente elevam-se duas vozes: a da reflexão racional, e que vê longe, e a do instinto, que visa diretamente ao seu fim. Ora, enquanto permanecermos acorrentados, passivos, a razão parece resolvida a ganhar, só que adivinhamos quanto o outro partido puxará no seu sentido, no momento da ação. Até lá, temos apenas uma preocupação: é considerar muito friamente os prós e os contras, colocar a uma luz o mais clara possível os motivos dos dois partidos, a fim de que todos possam pesar com toda a sua força sobre a vontade quando chegar o instante, a fim também de que o intelecto não tenha nada que se censurar por ter lançado a vontade num partido que ela não teria tomado, se todas as razões tivessem estado em posição de agir.

Esta divisão tão nítida dos motivos em dois campos é o único meio que o intelecto tem para agir sobre a decisão. Quanto à escolha em si mesma, ele espera-a tão passivamente, com uma curiosidade não menos desperta do que seria o caso se fosse a vontade de um estranho. Do seu ponto de vista, portanto, as duas decisões devem parecer igualmente possíveis: eis justamente a ilusão da liberdade empírica do querer. A decisão revela-se no domínio do intelecto apenas através da pura experiência, como o golpe final.

Mas este golpe resulta da constituição íntima do ser, do seu caráter inteligível, da sua vontade, enfim, que entra em conflito com as

circunstâncias: o resultado é, portanto, completamente necessário. O intelecto aqui pode apenas uma coisa: esclarecer a natureza dos motivos por todos os lados e até nos recônditos; quanto a determinar a vontade em si mesma, é isto o que se passa: a vontade é impenetrável por ele, e ainda mais inacessível.

Para que um homem possa, em circunstâncias completamente semelhantes, agir uma vez de um modo, outra vez de outro, era preciso que, no intervalo, a sua própria vontade tivesse mudado; portanto, ela deveria estar na região do tempo, visto que é só aí que a mudança é possível; e, então, ou a vontade era um puro fenômeno, ou o tempo era um caráter inerente às coisas em si mesmas. O fundo da questão da liberdade nos atos, do *liberum arbitrium indifferentiae*, é assim a questão de saber se a vontade reside no tempo ou não. Portanto, se, como é necessário pensar na doutrina de Kant, e também na minha explicação das coisas, a vontade é a coisa em si, estranha ao tempo, a todas as formas do princípio da razão suficiente, então, primeiro, o indivíduo deve, em casos idênticos, agir sempre identicamente, e uma só má ação é a garantia infalível de uma infinidade de outras que o indivíduo *deverá* realizar e *não poderá*não realizar; e, além disso, como diz ainda Kant, para quem conhecer a fundo o caráter empírico e os motivos de um homem, a previsão de toda a sua conduta futura será um problema da mesma ordem que o cálculo de um eclipse do Sol ou da Lua. Se a natureza é consequente, o caráter também o é: nenhuma ação deve acontecer senão de acordo com o que o caráter exige, do mesmo modo que todo fenômeno está de acordo com uma lei da natureza; a causa, aqui, e o motivo, ali, são apenas as causas ocasionais. A vontade, de que todo o ser e a vida do homem são apenas uma manifestação, não pode desmentir-se num caso particular; e o que o homem quer uma vez por todas querê-lo-á também em cada caso particular.

A crença numa liberdade empírica da vontade, numa liberdade de indiferença, parece-se muito com a teoria que faz residir a essência do homem em uma *alma*, que é antes de tudo um ser capaz de *conhecimento*, e ainda mais de *pensamento* abstrato, e só em seguida e como consequência capaz de *vontade*: de tal modo que se relega a vontade para uma segunda posição, posição que deveria ser reservada para o conhecimento. Reduz-se mesmo a vontade a um ato intelectual, identifica-se com o juízo: é o que acontece em Descartes e em Spinoza. Seria portanto em virtude da sua inteligência que cada homem se tornaria o que é: este chegaria a este mundo

no estado zero moral, habituar-se-ia a conhecer as coisas, e então decidir-se-ia a interpretar deste ou daquele modo, a agir em um sentido ou em outro; e do mesmo modo, com a continuação, graças a uma nova informação, poderia adotar uma nova conduta, tornar-se um outro homem. Posto em presença de uma coisa, ele começaria por reconhecê-la como *boa,* em consequência do que a quereria; enquanto que, com efeito, ele *a quer* primeiro, e então declara-a boa. Na minha opinião, aliás, é tomar em sentido completamente oposto da verdadeira relação das coisas. A vontade é a realidade primeira, o solo primitivo; o conhecimento vem simplesmente sobrepor-se aí, para depender dele, para ajudá-lo a manifestar-se. Assim, todo homem deve à sua vontade ser o que é; o seu caráter existe nele primitivamente, visto que o querer é o próprio princípio do seu ser. Depois, chegando o conhecimento, ele aprende, no curso da sua experiência, o que é: ele aprende a conhecer o seu caráter. O conhecimento que adquire de si mesmo é portanto consequente e conforme com a natureza da sua vontade; bem longe do que é necessário pensar, segundo a velha doutrina, que a sua vontade é consequente e coerente com seu conhecimento. Segundo ela, ele teria apenas que deliberar sobre o modo de ser que lhe agradasse mais, e este tornar-se-ia o seu: nisto consistiria a sua liberdade. O homem, graças a esta liberdade, seria a sua própria obra, feito pelas suas mãos, à luz do conhecimento. E eu digo: ele é a sua própria obra, antes de todo conhecimento; o conhecimento vem depois iluminar o trabalho feito. Ele não tem, portanto, nada que deliberar se irá se tornar tal ou tal, e ainda melhor se tornar-se outro diferente do que é: ele é o que é, uma vez por todas; só que ele conhece apenas pouco a pouco o que é. Segundo os outros, ele conhece, e depois quer o que conhece; segundo a minha opinião, ele quer, e depois conhece o que quer.

Os gregos chamavam ao caráter ἤθη , e aos costumes, essas manifestações do caráter, ἔθος; ora, esta palavra vem de ἔθος, hábito: o que os fez adotar isto foi a comodidade da metáfora: exprimiam a constância do caráter pela constância do hábito.

Τὸ γὰρ ἦθος ἀπὸ τοῦ ἔθους ἔχει τὴν ἐπωνυμίαν· ἠθικὴ γὰρ καλεῖται διὰ τὸ ἐθίζεσθαι (“É de ἔθος" , hábito, que o caráter, ἤθη", tira o seu nome, e a ética tira o seu de ἀπὸτοῦ ἐθίζεσθαι, criar um hábito”). Isto é Aristóteles (*Ética Magna*, I , VI , p. 1.186; *Ética a Eudemo*, p. 1.220; e *Ética a Nicômaco*, p. 1.103, ed. de Berlim).

Estobeu, por seu lado:

Οἱ δὲ κατὰ Ζήνωνα τροπικῶς· ἦθός ἐστι πηγὴ βίου, ἀφ' ἧς αἱ κατὰ μέρος πράξεις ῥέουσι [8] (II, cap. VII). — Na fé cristã, encontramos igualmente o dogma da predestinação: a graça ou a reprovação fixam cada destino (*Epístola de São Paulo aos romanos*,IX, 11-24). Evidentemente os autores deste dogma conheciam a invariabilidade do homem; sabiam que a sua vida, a sua conduta, o seu caráter empírico, enfim, eram apenas o desdobramento do seu caráter inteligível, o desenvolvimento de certas tendências determinadas, já visíveis na criança, imutáveis, aliás, de modo que, desde o nascimento, a conduta de cada um está fixada e permanece, no essencial, idêntica a si mesma até o fim. Concordo com tudo isto. Mas quando se quer associar estas ideias, muito justas em si, com os dogmas tirados do*Credo* dos judeus, dogmas que criam as maiores dificuldades, verdadeiro nó górdio, centro de todas as disputas que se levantaram na Igreja, sobrevêm então consequências que não vou tomar a meu cargo explicar: a tentativa do próprio apóstolo Paulo, com a comparação do oleiro, não foi bem-sucedida, pois, a que conduz ela afinal? A isto:

> Ela tem medo dos deuses,
> A raça dos homens!
> Já que eles têm o poder
> Nas suas mãos eternas:
> E podem usá-lo
> Segundo o seu prazer.
>
> (Goethe, *Ifigênia*, 4, 5)

Mas, em suma, isto são questões estranhas ao nosso objeto. Será mais a propósito colocar aqui algumas explicações acerca da relação que une o caráter com o intelecto: é, com efeito, no intelecto que o caráter encontra todos os seus motivos.

Os motivos determinam a forma sob a qual se manifesta o caráter, isto é, a conduta, e isso por intermédio do conhecimento. Ora, este último é capaz de mudanças, e muitas vezes oscila entre o erro e a verdade; geralmente, todavia, retifica-se cada vez mais no decurso da vida, em medidas diferentes, é verdade: por conseguinte, a conduta de um homem pode mudar visivelmente, sem que seja permitido concluir disso uma mudança no seu

caráter. O que o homem quer realmente, o que ele quer no fundo, o objeto dos desejos do seu ser íntimo, a finalidade que eles perseguem, não há ação exterior, nem instrução que possa mudar: sem isso poderíamos criar o homem de novo. Sêneca diz de um modo excelente: *"Velle non discitur"*, preferindo aqui a verdade aos seus amigos estoicos: estes ensinavam que a virtude se pode ensinar.9 Para agir de fora sobre a vontade, só existe um meio, os motivos. Mas os motivos não poderiam mudar a vontade em si mesma: se eles têm sobre ela qualquer ação, é unicamente com a condição de que ela permaneça o que é. Tudo o que eles podem fazer, portanto, é modificar a direção do seu esforço, conduzi-lo, sem mudar o objeto da sua procura, procurá-lo por novas vias. Assim, o papel permitido à instrução, ao conhecimento que se melhora, em uma palavra, à influência estranha, limita-se a mostrar à vontade que ela usa mal os seus meios; ela faz-lhe assim perseguir a mesma finalidade, sem dúvida — visto que a ela está ligada em virtude da sua natureza íntima e uma vez por todas —, mas segundo vias diferentes num objeto completamente diferente: mas fazer-lhe querer outra coisa diferente daquilo que ela queria de início, isso é impossível; sobre este ponto nunca há mudança: querer esta coisa é querer o próprio ser desta vontade; seria preciso, portanto, suprimi-la. Contudo, a variabilidade do intelecto, e por conseguinte a da conduta, é muito grande: sendo dada uma mesma finalidade, como o paraíso de Maomé, poder-se-á persegui-lo quer no mundo real, quer num mundo imaginário, acomodando os meios à concepção, e recorrendo assim à prudência, à força, à astúcia, ou à austeridade, à justiça, às esmolas, à peregrinação a Meca. Mas, de um caso ao outro, a tendência da vontade, em si mesma, não mudou nada; e, principalmente, a vontade também não. Assim, a conduta bem pode variar conforme o tempo, a vontade permanece eternamente a mesma. *"Velle non discitur."*

Para que os motivos tenham eficácia, não basta que estejam presentes mas que sejam conhecidos, visto que, segundo uma muito boa fórmula dos escolásticos, já aqui citada, *causa finalis movet non secundum suum esse reale; sed secundum esse cognitum*.10 Deste modo, para revelar a verdadeira relação do egoísmo com a piedade no coração de um dado homem, não basta que ele possua riqueza e que veja outro na miséria, é ainda preciso que ele saiba o que se pode fazer da riqueza, quer para si mesmo, quer para outro; não basta que o sofrimento dos outros lhe seja colocado debaixo dos olhos: é ainda necessário que ele saiba o que é o

sofrimento e o que é o prazer. Ora, ele pode muito bem, num primeiro encontro, não saber estas coisas tão perfeitamente como num segundo; se, então, em circunstâncias semelhantes, ele age diversamente, isso advém unicamente de que as circunstâncias eram na realidade diferentes: elas eram-no quanto à parte que depende da sua inteligência, e isso apesar da sua identidade aparente. — Do mesmo modo que a ignorância em que se está acerca de certas circunstâncias, mesmo reais, lhes rouba toda a eficácia, do mesmo modo também as circunstâncias completamente imaginárias podem agir como se fossem reais, e isso não apenas à maneira de uma ilusão passageira, mas de modo a possuir o homem todo inteiro e por muito tempo. Seja por exemplo um homem muito convencido que, por uma ação realizada nesta vida, será pago cem vezes mais na vida futura: esta convicção será para ele como uma letra de câmbio de bom papel com um vencimento em uma data muito distante, ela terá o mesmo peso, e ele poderá por egoísmo fingir-se generoso, como teria podido, com outras ideias, e sempre por egoísmo, fingir de avaro. Mas, quanto a mudar, ele não mudou nada: "*velle non discitur*". É graças a esta poderosa influência da inteligência sobre a prática, sem alteração da vontade, que, pouco a pouco, o caráter se desenvolve e se revela com os seus diferentes traços. Daí advém que, de idade em idade, ele muda: a uma juventude de leviandade, de loucura, sucede uma maturidade regrada, sensata, viril. Muitas vezes é um fundo de maldade, que, com o tempo, se mostra, se manifesta cada vez mais; por vezes também as paixões a que se tinha dado livre curso durante a juventude, mais tarde, livremente, tomam-se-lhe as rédeas: tudo isso, porque os motivos contrários só então se revelaram. Eis também por que no começo todos somos inocentes; isto quer apenas dizer que ninguém, nem nós, nem os outros, conhece o que há de mau na nossa natureza; são necessários motivos para mostrá-lo, e é só o tempo que vai trazer os motivos. Só com o tempo aprendemos a nos conhecer, a ver quanto diferimos do que pensávamos ser: e a descoberta muitas vezes tem com que nos horrorizar.

A origem do *arrependimento* nunca está em uma mudança da vontade, não é questão disso, mas em uma mudança do pensamento. O que eu quis uma vez, pelo menos o essencial, o fundo do que quis, devo querê-lo ainda, visto que sou o mesmo querer, superior ao tempo e à mudança. Aquilo de que posso arrepender-me não é, portanto, do que quis, mas do que fiz: induzido em erro por falsas noções, não agi muito de acordo com o meu

querer. Quando me apercebi disso, retifiquei o meu juízo: e eis o *arrependimento.* Ele não se liga apenas às faltas que provêm da incapacidade, da má escolha dos meios, do desacordo entre a nossa finalidade e a nossa verdadeira vontade: aplica-se também ao valor moral dos atos. Pode acontecer-me, por exemplo, ter posto na minha conduta mais egoísmo do que o meu caráter permite: ter-me-ei enganado, exagerando as minhas próprias necessidades, ou então a manha, a falsidade, a malícia dos outros; ou ainda ter-me-ei apressado demasiado em agir, não terei refletido, pressionado por motivos dos quais não me dava conta *in abstracto*mas que me impressionavam primeiro: a impressão do momento e a paixão que essa impressão despertava, paixão suficientemente forte para me roubar o uso da razão; nestes casos, o regresso da reflexão é apenas a emenda das nossas noções: o arrependimento, por sua vez, pode nascer disso, e é o que se vai ver, através do melhoramento da conduta, na medida do possível. É preciso todavia observar que para se enganarem a si mesmas, as pessoas arranjam por vezes precipitações aparentes: no fundo, são ações secretamente premeditadas, visto que só usamos tanta arte para mentir e bajular apenas quando se trata de enganarmos a nós mesmos. — Por vezes, pode acontecer o contrário do caso acima referido: por excesso de confiança no outro, por ignorância do valor relativo dos bens deste mundo, ou por efeito de qualquer dogma abstrato, no qual depois terei deixado de crer, pude agir com demasiado pouco egoísmo para o meu caráter; por isso arranjei arrependimentos de um gênero completamente diferente. Mas, em todos os casos, o arrependimento é uma correção da nossa noção da relação entre um ato e o seu verdadeiro fim. — Quando a vontade revela as suas ideias sob a simples lei do espaço, apenas através de formas, a matéria, já submetida a outras ideias, isto é, as forças naturais, resiste e raramente permite à forma chegar à luz, em direção à qual se esforça, na sua plenitude e na sua pureza, em outras palavras, na sua beleza. Do mesmo modo também, quando a vontade se manifesta só no tempo, através de atos, encontra um obstáculo na inteligência, que raramente lhe fornece com exatidão os dados necessários: além disso, é muito difícil que o ato corresponda perfeitamente à vontade; e daí o arrependimento. A origem do arrependimento é, portanto, sempre uma correção das noções, nunca uma mudança na vontade, mudança essa, aliás, impossível. O remorso inspirado pela falta é, aliás, muito diferente do arrependimento: é uma mágoa que vem do conhecimento que a pessoa toma da sua própria natureza em si, isto é,

considerada como vontade. Pressupõe a visão clara desta verdade, isto é, que não se deixou de ser essa mesma vontade. Suponhamo-la mudada; nessa altura, o remorso é apenas um puro arrependimento, e este arrependimento deve destruir-se a si mesmo: com efeito, como é que o passado despertará o remorso, já que encerra unicamente as manifestações de uma vontade que deixou de ser a do penitente? Mais adiante, explicar-nos-emos melhor sobre o sentido do remorso.

Esta influência do conhecimento, considerado como região dos motivos, não sobre a própria vontade, mas sobre o modo como ela se revela nas ações, é o que distingue melhor a conduta do homem da do animal: nestes dois seres o conhecimento está em dois estados diferentes. O animal tem apenas representações intuitivas; graças à razão, o homem também as tem abstratas, que são os conceitos. É certo que ambos são igualmente constrangidos pelos motivos, mas o homem tem, mais do que o animal, uma capacidade de fazer a sua escolha para se decidir: viu-se mesmo nisso, muitas vezes, uma espécie de liberdade associada aos atos particulares; contudo, isso é apenas a possibilidade de levar até o fim o combate dos motivos entre si, após o que o mais forte nos determina com toda a necessidade. Para isso, com efeito, é preciso que os motivos tenham tomado a forma de pensamentos abstratos, sem o que não poderia haver verdadeira deliberação, em outras palavras, ele não teria comparado as diversas razões para agir. O animal pode apenas escolher entre os motivos presentes dos quais tem intuição, por conseguinte para esta escolha está encerrado na estreita esfera das suas percepções do momento. Além disso, a relação necessária do querer com o seu motivo determinante, relação análoga à do efeito perante a sua causa, nos animais pode mostrar-se apenas sob a forma intuitiva e imediata, visto que neste caso o espectador tem os motivos e o seu efeito igualmente presentes, sob os olhos. No homem, os motivos, quase sempre, são representações de ordem abstrata, em que o espectador não é ao mesmo tempo ator, graças ao que, mesmo aos olhos dos agentes, a necessidade com que agem está dissimulada pelo conflito daqueles. Com efeito, é apenas ao assumir a forma abstrata que as múltiplas representações, passadas para o estado de juízas ou raciocínios encadeados, podem coexistir em uma mesma consciência, e agir umas sobre as outras sem relação às leis do tempo, até que a mais forte triunfe sobre as outras e determine a vontade. Eis a perfeita liberdade de escolha, ou faculdade de deliberar, esse privilégio que coloca o homem acima do animal, e que lhe

fez atribuir por vezes uma liberdade de querer, como se a sua vontade fosse o puro resultado das operações do intelecto, como se este não tivesse ele mesmo, como base de operações, uma tendência determinada; mas, na realidade, a ação dos motivos exerce-se apenas sob condições fixadas pela tendência da vontade, tendência que no homem é própria do indivíduo, e toma o nome de caráter. Caso se desejem mais pormenores sobre esta faculdade de deliberar e a diferença que daí resulta entre a espontaneidade do homem e a do animal, encontrar-se-ão nos *Dois problemas fundamentais da moral* (1ª ed., p. 35ss; 2ª ed., p. 34ss): para lá remeto o leitor.

Porém, esta faculdade do homem está entre o número das causas que acrescentam à sua existência tantos tormentos que o animal ignora, visto que, de um modo geral, as nossas grandes dores não têm o seu objeto no presente, não nascem de intuições atuais, nem de sentimentos imediatos: elas vêm da razão, de certas noções abstratas, de pensamentos mortificantes, tudo coisas de que o animal está isento, encerrado como está no presente, numa despreocupação digna de inveja.

Assim, a faculdade que o homem tem de deliberar está unida à sua faculdade de pensar abstratamente, em outras palavras, de julgar e de raciocinar; e foi sem dúvida o que induziu Descartes, e também Spinoza, a identificar as decisões da vontade com o poder de afirmar e negar, com o juízo. Daí Descartes concluía que a vontade (ele concedia-lhe a liberdade de indiferença) era mesmo responsável pelos nossos erros especulativos; e Spinoza, pelo contrário, que a vontade é determinada com necessidade pelos motivos, como o juízo pelas provas: proposição justa em si mesma, aliás, visto que pode acontecer que se tire de premissas falsas uma conclusão verdadeira.11

Acabamos de ver que a submissão do homem em relação aos seus motivos difere da do animal para com os seus; esta diferença diz respeito à própria essência dos dois seres, e vai bastante longe: ela é mesmo a causa principal dessa oposição tão profunda, tão visível que os separa. O animal tem sempre como motivo qualquer intuição; o homem, ao contrário, tende a excluir da sua conduta os motivos dessa ordem, a obedecer apenas às noções abstratas: aí está o uso mais vantajoso que ele pode fazer desse privilégio, a razão; através disso, ao escapar ao presente, ele não se limita a procurar ou a evitar o gozo ou a dor atual: ele pensa nas consequências de um ou de outro. Na maior parte dos casos, exceção feita das ações completamente sem importância, o que nos determina são os motivos

abstratos, não as impressões do momento. É por isso que nos é bastante fácil suportar uma privação momentânea, mas a renúncia é-nos dura: uma, com efeito, diz respeito apenas ao presente, tão fugidio; a outra diz respeito ao futuro, envolve inumeráveis privações, ela é por assim dizer a soma. A causa da nossa dor, como da nossa alegria, está assim quase sempre fora do presente, do atual: reside nos pensamentos completamente abstratos; são eles, esses pensamentos, que muitas vezes nos oprimem com o seu peso e nos infligem estas torturas, ao lado das quais todos os sofrimentos da natureza animal são muito pouco: não nos fazem eles esquecer as nossas dores físicas? Nas nossas grandes mágoas morais, não chegamos mesmo a impormo-nos qualquer dor corporal, na esperança de que ela desvie a nossa atenção? Eis por que, nas horas de aflição, arrancamos os cabelos, batemos no peito, dilaceramos o rosto, rolamos no chão: tantos artifícios violentos para aliviar o nosso espírito de um pensamento que o esmaga. É esta supremacia da dor moral, este poder que ela tem de fazer desaparecer com sua presença a dor física, que, no desespero ou nos acessos de uma mágoa excessiva, torna o suicídio tão fácil, mesmo àqueles que até aí não pensavam nele sem estremecer. Do mesmo modo ainda, o que gasta mais frequentemente e mais a fundo o corpo é a mágoa e a tristeza, é o movimento do pensamento e não as fadigas físicas.

Deste modo, Epicteto tinha razão em dizer (pensamento V: *Ταράσσει τοὺς ἀνθρώπους οὐ τὰ πράγματα, ἀλλὰ τὰ περὶ τῶν πραγμάτων δόγματα* (*Perturbant homines non res ipsae, sed de rebus decreta*),[12] e Sêneca (carta V): *Plura sunt, quae nos terrent, quam quae premunt, et saepius opinione quam re laboramus*.[13] E Eulenspiegel parodiava lindamente a humanidade quando ria ao subir e chorava ao descer. Há melhor: quando uma criança se machuca, muitas vezes a dor não a faz chorar inicialmente: as pessoas lamentam-na, ela mete na cabeça que deve sofrer, ei-la em lágrimas. Todas estas grandes diferenças no modo de agir e de ser do animal e do homem derivam assim da diferença que há entre os seus modos de conhecimento. Na segunda linha, é preciso colocar o aparecimento de um caráter pessoal, bem nítido e bem determinado: nada separa mais o homem do animal; este tem apenas como caráter o da sua espécie, e não pode haver outro, com efeito, senão onde, graças às noções abstratas, há ocasião para escolher entre os múltiplos motivos, visto que é quando uma escolha teve lugar que se pode dizer, ao ver os indivíduos tomar decisões diferentes, que há entre eles caracteres individuais diferentes uns dos outros. Pelo

contrário, no animal, a ação depende unicamente da presença ou da ausência de uma impressão — de uma impressão, bem entendido, própria para ser considerada como um motivo pela sua espécie em geral. É por isso que, finalmente, no homem só a decisão, e não o puro desejo, é um índice certo do caráter: ela revela-o a si mesmo e ao outro. Ora, a decisão é conhecida com certeza, pelos outros e por si mesmo, apenas no momento da ação. O desejo é apenas uma consequência necessária da impressão ou do humor do momento; por conseguinte, é determinado de um modo tão direto, tão irrefletido, como a ação no animal: por conseguinte também, e como no animal, ele exprime apenas o caráter da espécie, não o do indivíduo; revela aquilo de que seria capaz o *homem em geral*, não o particular que o experimenta. Só a ação, que é um fato humano, pressupõe sempre qualquer reflexão; e como o homem geralmente está na posse da sua razão, como é refletido e só se decide segundo motivos abstratos e pensados, a ação, por conseguinte, é a única tradução da máxima da sua conduta, o resultado do seu querer mais íntimo; ela é como uma das letras da palavra que dará a chave do seu caráter empírico. Este, por sua vez, é a manifestação no tempo do seu caráter inteligível. Eis a razão que faz com que um homem são de espírito sinta pesar muito sobre a sua consciência os seus atos, mas não os seus desejos nem os seus pensamentos.

E, com efeito, só as nossas ações são o reflexo da nossa vontade. Quanto a este gênero de ação de que há pouco se tratava, a ação realizada sem nenhuma reflexão e sob o império de uma pressão cega, é como um intermediário entre o puro desejo e a resolução. Além disso, um arrependimento verdadeiro, e que se prova através de fatos, pode apagá-la, como um traço falho, dessa imagem da nossa vontade, que se designa o curso da nossa vida.

— Ao contrário, caso se queira, para fazer uma comparação bastante singular, tirando partido de uma analogia completa embora fortuita, pode-se dizer que há a mesma relação entre o desejo e a ação do que entre a distribuição dos fluidos elétricos num corpo e a sua reunião.

Para resumir todo este estudo sobre a liberdade no querer e o que lhe diz respeito, vemos apenas a vontade, sem dúvida, em si, e fora do fenômeno.

O homem, graças a um modo de conhecimento que lhe é próprio, o conhecimento abstrato, racional, aparece-nos como sendo capaz de *se decidir segundo escolha*, no que ultrapassa o animal: por isso, ela torna-se o campo em que os motivos travam batalha, mas sem deixar de lhe estarem

submetidos; por conseguinte ainda, o seu caráter pessoal, para se manifestar plenamente, deve fazê-lo através de decisões desta espécie: mas em tudo isto não há nada de semelhante a uma liberdade inerente a cada querer particular, a uma independência em relação à causalidade. Esta estende a sua ação determinante tanto sobre os homens como sobre os outros fenômenos. Eis, portanto, a largura exata do intervalo que separa a vontade no homem, acompanhada de razão e de conhecimento abstrato, da vontade no animal. Para ir mais alto, é preciso a intervenção de um fato completamente novo, de um fato impossível no animal, possível no homem: é necessário que ele deixe o ponto de vista do princípio da razão suficiente, a consideração das coisas particulares como tais, elevando-se com a ajuda das ideias até o princípio de individuação; então, a vontade como coisa em si, com a sua liberdade, pode manifestar-se de um modo que coloca o fenômeno em contradição consigo mesmo; é esta contradição que é expressa pela palavra abnegação; através disso, a própria essência do nosso ser suprime-se: tal é a verdadeira, a única maneira como a liberdade da vontade pode exprimir-se até mesmo no próprio mundo da aparência; mas isto é um ponto sobre o qual aqui não posso explicar-me mais: reservo-o para o fim.

Assim, eis estabelecidos dois pontos pelas análises precedentes: a invariabilidade do caráter empírico; ela liga-se ao fato de que ele é um puro desdobramento do caráter inteligível, e que este é exterior ao tempo; e também a necessidade com que do encontro da vontade com os motivos nascem as ações. Agora, precisamos afastar uma consequência que, por efeito das más tendências que existem em nós, somos muito inclinados a tirar daí. Como o nosso caráter é o desenvolvimento no tempo de um ato de vontade exterior ao tempo, portanto indivisível e imutável, enfim, de um caráter inteligível; como este ato determina irrevogavelmente a nossa conduta em tudo o que ela tem de essencial, isto é, no que respeita ao seu valor moral; finalmente, como precisa se exprimir no seu fenômeno, isto é, no caráter empírico, e que, em todo este fenômeno, só o elemento secundário, isto é, a forma visível da nossa vida depende da forma sob a qual se podem apresentar os motivos; de tudo isto se poderá concluir que seria trabalho perdido caso se trabalhasse na melhoria de um caráter, caso se resistisse à força das más inclinações; que, deste modo, seria mais sensato submeter-se ao que é inevitável, e seguir todos os nossos instintos mesmo que fossem maus. — A réplica é aqui a mesma que contra a teoria do

destino inelutável com a sua consequência vulgar, o ἀργὸς λόγος, , como se chamava antigamente, o fatalismo turco, como dizemos agora: a verdadeira resposta foi dada por Crísipo; Cícero a reproduz tal como este filósofo a devia ter dado, no seu *De fato*, capítulos XII, XXVIII. — Sim, sem dúvida, tudo está, pode-se dizer, infalivelmente determinado de antemão pelo destino; mas esta determinação acontece por intermédio de uma cadeia de causas. Portanto, em caso nenhum pode estar de acordo com o determinismo que um fato se produza sem as suas causas. Não é, portanto, só o acontecimento que está predeterminado, é o acontecimento como consequência das causas antecedentes: o que é exigido pelo destino não é só o último fato sozinho, são também os meios pelos quais ele deve ser produzido. Portanto, se os meios faltarem, então seguramente o acontecimento não se produzirá: mesmo este, porém, apenas acontecerá conforme o decreto do destino; mas este decreto conhecemo-lo apenas por experiência, muito tarde.

Semelhantes aos acontecimentos, cujo curso é sempre regulado pelo destino, pelo encadeamento interminável das causas, as nossas ações são sempre conformes com o nosso caráter inteligível: mas tal como não prevemos o destino, não temos *a priori* nenhuma luz sobre o nosso caráter; é *a posteriori*, por experiência, que aprendemos a conhecer-nos, a nós mesmos como aos outros. Se resulta do nosso caráter inteligível que, para tomar uma determinada boa resolução, precisamos primeiro sustentar uma longa luta contra um mau desejo, pois bem, esta luta terá lugar necessariamente, antes de tudo e até o fim. Mas, qualquer que seja a invariabilidade do nosso caráter, fonte única de onde decorrem os nossos atos, este pensamento não deve induzir-nos a anteciparmo-nos à decisão que ele vai adotar, a inclinarmo-nos antecipadamente para um fato mais do que para o outro. É preciso esperar a resolução, que chegará na sua hora, para saber que espécie de homens somos: só então podemos nos mirar nos nossos atos. Assim se explica também a satisfação ou o remorso que sentimos ao lançar um olhar sobre o nosso passado: não é que essas ações passadas tenham ainda qualquer realidade; elas estão passadas, elas foram, elas não são portanto mais nada. Mas o que lhes dá tanta importância aos nossos olhos é a sua significação: vemos nelas a imagem do nosso caráter, o espelho da nossa vontade; nelas, contemplamos o nosso eu no seu próprio fundo, a nossa vontade no seu íntimo. Portanto, uma vez que não conhecemos antecipadamente esta vontade, mas por experiência, isto deve

ser uma razão para trabalharmos na região do tempo, lutar para fazer com que este quadro onde por cada um dos nossos atos acrescentamos uma pincelada seja feito para nos serenar, não para nos atormentar. Quanto à significação exata desta serenidade e destes tormentos, já o disse, é o que examinaremos mais adiante. Eis, pelo contrário, uma observação que tem o direito de encontrar lugar aqui: ela é aliás importante.

Além do caráter inteligível e do caráter empírico, existe ainda um terceiro, que é preciso distinguir bem dos outros, o *caráter adquirido*: é este que se forma na vida pela prática do mundo; é deste que se fala quando se louva um homem por ter caráter, ou quando se o censura por não ter. — Sendo o caráter empírico, forma visível do caráter inteligível, e por isso mesmo imutável, na sua qualidade de fenômeno natural, consequente consigo mesmo, o homem também, poder-se-ia acreditar, deveria mostrar-se sempre semelhante, consequente, e não ter necessidade de formar, à força de experiência e de reflexão, um caráter artificial. Contudo, ele não é nada assim: sem dúvida, o homem permanece sempre o mesmo, mas não compreende sempre bem a sua natureza; acontece-lhe desconhecer-se, até o dia em que adquiriu uma experiência suficiente do que é. O caráter empírico é apenas uma disposição natural, por conseguinte, em si, é irracional; além disso, as suas manifestações são, mais do que uma vez, paradas pela razão, e o fato é tanto mais frequente quanto o indivíduo é mais sensato e mais inteligente. Com efeito, que representam estas manifestações? O que convém ao *homem em geral*, ao caráter da espécie, o que lhe é possível querer e executar. Além disso, tornam-lhe mais penosa a tarefa de determinar entre todas essas coisas o que ele, em particular, sendo dada a sua personalidade, quer e pode. Ele encontra em si os germes de todos os desejos e de todas as faculdades humanas, mas qual a dose de cada elemento que entra na sua individualidade, só a experiência lha fixará. Por mais que apenas escute os desejos conformes ao seu caráter, não sente menos por isso, em certos momentos e em certas deliberações, despertarem desejos inconciliáveis com aqueles, contrários mesmo, e que ele tem de calar, se quer dar continuação aos outros. Sobre a terra, o nosso caminho é uma simples linha e não uma superfície; do mesmo modo na vida, se quisermos alcançar qualquer bem, possuí-lo, é preciso deixar uma infinidade de outros, à direita e à esquerda, renunciar a eles. Se não podemos resolver-nos a isso, se estendemos as mãos como as crianças, na feira, em direção a tudo o que, à nossa volta, nos apetece, nós somos

absurdos, queremos fazer uma superfície da nossa linha de conduta, e eis-nos a correr em ziguezague, a perseguir aqui, ali os fogos-fátuos; em resumo, não chegamos a nada. Para usar outra comparação, somos como o homem de Hobbes na sua teoria do direito, que, no estado primitivo, tem direito sobre tudo, só que esse direito não é exclusivo; para obter um direito exclusivo, é preciso que se restrinja a objetos determinados, renunciando ao seu direito sobre todo o resto, com a condição de que os outros façam o mesmo em relação aos objetos da sua escolha; do mesmo modo na vida, qualquer empreendimento, quer tenha por fim o prazer, a honra, a riqueza, a ciência, a arte ou a virtude, só pode tornar-se sério, seguir bem, se abandonarmos qualquer outra pretensão, se renunciarmos a todo o resto. Além disso, nem só o querer nem só o poder sozinhos são suficientes: é preciso ainda *saber* o que se quer, e *perceber* também o que se pode; é o único meio para fazer prova de caráter e levar a bom termo um empreendimento. Enquanto não se chega a isto, apesar do que o caráter empírico tenha como consequência, é-se um homem sem caráter; em vão se permanece fiel a si mesmo, e necessariamente se faz o caminho, arrastado que se é pelo seu demônio, não se é menos incapaz de seguir uma linha reta; a que se descreve é trêmula, indecisa, com vacilações, desvios, retornos, que nos mostram arrependimentos e mágoas; e isto porque, no conjunto como no pormenor, a pessoa vê diante de si todos os objetos que o homem pode desejar e esperar, mas não vê entre todos aqueles que nos convêm, e estão ao nosso alcance, ou são apenas do nosso gosto. Além disso, mais de uma vez tal homem invejará ao seu semelhante um lugar, relações que todavia convêm ao caráter desse outro, não ao seu: elas apenas o tornariam infeliz, ou antes, ele não poderia suportá-las. Para o peixe apenas há a água, para o pássaro o ar, para a toupeira a terra, e para cada homem, igualmente, habitável só há uma certa atmosfera; o ar das cortes não é respirável para todos os pulmões. Mais do que um que não se convenceu o bastante desta verdade consome-se em tentativas infrutíferas, força o seu caráter em determinada ocasião particular, e não está menos condenado a ceder-lhe constantemente; mesmo se consegue assim alcançar uma coisa apesar da sua natureza e com grande dor, não retira disso nenhum prazer: pode aprender o que quer que seja, o seu saber permanece letra morta. Mesmo aos olhos da moral, se, por efeito de qualquer teoria, de um dogma, ele produz qualquer ação demasiado nobre para o seu caráter, em

breve sobrevém o egoísmo sob a forma de arrependimento, e eis todo o seu mérito perdido, e ele próprio o sabe. *"Velle non discitur."*

É apenas a experiência que nos ensina quanto o caráter dos homens é pouco flexível, e durante muito tempo, como as crianças, pensamos poder, através de sensatas representações, através da prece e da ameaça, através do exemplo, através de um apelo à generosidade, levar os homens a deixarem a sua maneira de ser, a mudarem a sua conduta, a desistirem da sua opinião, a aumentarem a sua capacidade; o mesmo se passa quanto à nossa própria pessoa. É preciso que as experiências venham ensinar-nos o que queremos, o que podemos: até essa altura ignoramo-lo, não temos caráter; e é preciso mais do que uma vez que rudes fracassos venham relançar-nos na nossa verdadeira via. — Enfim, aprendemo-lo, e chegamos a ter aquilo que o mundo chama caráter, isto é, *o caráter adquirido.* Aí existe, portanto, apenas um conhecimento, o mais perfeito possível da nossa própria individualidade: é uma noção abstrata, e por consequência clara das qualidades imutáveis do nosso caráter empírico, do grau e da direção das nossas forças, tanto espirituais como corporais, em suma, do forte e do fraco em toda a nossa individualidade. Estamos por isso em posição de desempenhar o mesmo papel (não poderia mudar), o que convém à nossa pessoa, mas, em vez de exprimi-lo sem regra, como antes, nós o suportamos com reflexão e método; e, se ele encontra lacunas, como ao produzir os caprichos e as fraquezas, sabemos supri-las auxiliados por princípios sólidos. Então tomamos claramente consciência da conduta que a nossa natureza individual nos impõe, e fazemos provisão de máximas que estão sempre à nossa mão, graças ao que agimos com reflexão, como se a nossa própria conduta fosse um efeito do nosso pensamento. Além disso, não nos deixamos induzir em erro por influência do nosso humor passageiro, pela impressão do momento, nem parar pelo amargor ou pela doçura que achamos em certo objeto particular encontrado pelo caminho. Avançamos sem hesitações, sem vacilações, sem inconsequência. Já não estamos como noviços à espera, à procura, a tatear, para saber o que somos, o que podemos; isso, sabemo-lo uma vez por todas, e, em cada deliberação, já não temos que aplicar os nossos princípios gerais ao caso particular, para fixar a nossa decisão.

Conhecemos a nossa vontade sob a sua forma geral, e já não nos deixamos ir, pelo humor, ou pelo efeito de um impulso exterior, tomar num caso particular uma resolução que seja contrária ao que ela é no conjunto.

Sabemos o gênero e a medida das nossas forças e das nossas fraquezas e assim evitamos muitas mágoas, visto que, para falar exatamente, não há outro prazer para além de fazer uso destas forças, e de se sentir agir; não há maior dor do que se encontrar com poucas forças no momento em que se tem necessidade delas. Mas, uma vez tudo bem explorado, a nossa força e a nossa fraqueza bem conhecidas, podemos cultivar as nossas disposições naturais mais notáveis, empregá-las, procurar tirar delas todo o partido possível, e apenas nos aplicarmos aos empreendimentos em que elas podem ter lugar e servir-nos, e, quanto às outras, àquelas com que a natureza nos forneceu mediocremente, podemos dominarmo-nos o suficiente para lhes renunciarmos: e através disto evitamos procurar objetos que não nos convêm. É preciso ter chegado aí para manter sempre um perfeito sangue-frio, e para nunca se meter num mau caso, visto que então se sabe de antemão a que se pode aspirar. Um tal homem saboreará muitas vezes este prazer de se sentir forte. Raramente sentirá essa mágoa de se ver lembrado pelo sentimento da sua fraqueza; grande humilhação, talvez a principal fonte das mais amargas mágoas: quem não prefere ser tachado de falta de sorte a ser tachado de falta de habilidade? — Conhecendo bem o nosso interior, a sua força e a sua fraqueza, já não procuraremos exibir faculdades que não temos, pagar às pessoas com moeda falsa, espécie de jogo em que o trapaceiro acaba sempre por perder. Em suma, visto que o homem é inteiramente apenas a forma visível da sua própria vontade, não há seguramente nada de mais absurdo do que ir colocar-se à cabeça de um outro que não ele mesmo: para a vontade, isto é cair numa contradição flagrante consigo mesma. Se é vergonhoso vestir-se com a roupa de outro, muito mais vergonhoso é parodiar as qualidades e particularidades do outro: é confessar claramente a sua própria nulidade. Neste sentido, não há nada como sentir-se a si mesmo, aquilo de que se é capaz em todos os aspectos, e os limites em que se é mantido, para permanecer em paz consigo mesmo, tanto quanto possível. Visto que isto tanto vale nas circunstâncias interiores como exteriores: não há fonte de consolação mais segura do que ver com uma perfeita evidência a necessidade inevitável do que acontece. O que nos causa mágoa, numa infelicidade, não é tanto a infelicidade como o pensamento de tal ou tal circunstância que, mudada, teria podido poupar-nos. Além disso, para se acalmar, o que há de melhor é considerar o acontecimento do ponto de vista da necessidade; desse ponto de vista, todos os acontecimentos nos aparecem como os ditados de um destino poderoso;

e o mal que nos afetou é apenas o inevitável efeito do encontro entre os acontecimentos exteriores e o nosso estado interior. O que consola é o fatalismo. Gememos e indignamo-nos apenas enquanto temos esperança nesses meios para afetar o outro, ou para nos estimularmos em qualquer tentativa desesperada. Mas, crianças e adultos, sabemos muito bem mantermo-nos em paz, desde que vemos claramente que “é assim”.

> *Θυμὸν ἐνὶ στήθεσσι φίλον δαμάσαντες ἀνάγκη.*
> *Animo in pectoribus nostro domito necessitate.*[14]
>
> (Homero, *Ilíada*, 18, 113)

Assemelhamo-nos aos elefantes presos: primeiro debatem-se e enfurecem-se; isso dura longos dias sem parar. Depois, vendo que não serve de nada, de repente deixam que se lhes coloque o jugo no pescoço, e ei-los domados para sempre. Fazemos como o rei Davi: enquanto o seu filho viveu, não deixava de importunar Jeová com as suas preces, e de desespero não estava sossegado: uma vez que ele morreu, não pensou mais nisso. Eis por que vemos muitas pessoas atingidas por algum destes males que não passam, tais como uma deformação, pobreza, baixa condição, fealdade, morada insalubre, acomodaram-se a eles, tornarem-se indiferentes, não os sentir mais do que uma ferida cicatrizada, simplesmente porque sabem que neles e em volta deles as coisas estão organizadas de modo a não deixar oportunidade para nenhuma mudança; no entanto, aqueles que são mais felizes não compreendem que se suporte tal estado. Ora, passa-se o mesmo com a necessidade interior que com as necessidades exteriores: nada reconcilia melhor com ela do que conhecê-la bem. Quem quer que se tenha dado bem conta das suas boas qualidades como dos seus recursos, como dos seus defeitos e das suas fraquezas, quem quer que a este respeito fixou o seu objetivo e decidiu não poder alcançar o resto colocou-se assim ao abrigo do mais cruel dos males, tanto quanto a sua natureza pessoal o permite: o desgosto de si mesmo, consequência inevitável de todo erro que se comete no juízo da sua própria natureza, de toda vaidade deslocada, da presunção, filha da vaidade.

É permitido voltar o sentido do dístico de Ovídio, para fazer dele uma excelente fórmula do austero preceito “Conhece-te a ti mesmo”:

Optimus ille animi vindex laedentia pectus
*Vincula qui rupit dedoluitque semel.*15

(*Remedia amoris*, 293)

Mas chega de falar do *caráter adquirido*: para falar a verdade, ele não tem tanta importância aos olhos do moralista propriamente dito, como para a conduta da vida; mas, enfim, era preciso falar dele, visto que ele se situa ao lado do caráter inteligível e do empírico e forma uma terceira espécie num gênero de que os dois primeiros mereciam explicações bem amplas: era preciso chegar a compreender como a vontade, em todos os seus fenômenos, está submetida à necessidade, permanecendo ela mesma digna do nome de livre, ou antes de todo-poderosa.

---

7. *Crítica da razão pura*, 1ª ed., p. 532-558; 5ª ed., p. 560-586; e *Crítica da razão prática*, 4ª ed., p. 169-179; ed. Rosenkranz, p. 224-231.

8. “Os discípulos de Zenão, usando metáfora, chamam ao caráter a fonte da vida, visto que é dele que, uma a uma, as ações decorrem.”

9. Διδακτὴν εἶναι τὴν ἀρετήν.

10. “A ação da causa final não depende do que ela tem de ser real, mas da porção do seu ser que é conhecida.”

11. Cartesius, *Meditationes de prima philosophia*, 4; Spinoza, *Ética*, 2, prop. 48 e 49.

12. “O que perturba os homens não são as coisas, é a opinião que eles têm delas.”

13. “Nós temos sempre mais medos do que males; e sofremos mais em ideia do que na realidade.”

14. “Domando o nosso coração no nosso peito, visto que assim é o destino.”

15. “Isto é na verdade conquistarmo-nos a nós mesmos, quebrar as cadeias que nos martirizam o coração e acabar de um golpe com o remorso.”

§ 56

Esta liberdade, esta onipotência de que o mundo visível é a forma fenomenal — visto que a sua única existência é exprimi-la, refleti-la, desenvolvendo-se segundo as leis que lhe são impostas pelo conhecimento — precisa e basta-lhe atingir, no ser que é a sua expressão mais realizada, um conhecimento completamente adequado da sua própria essência, para se produzir de um modo verdadeiramente novo: então, chegada aos cumes da reflexão e da consciência, ou ela continua a querer aquilo que já, cegamente e sem se conhecer, queria, e neste caso o conhecimento que ela tem, tanto do todo como das partes, permanece para ela um *motivo* para agir, ou então, ao contrário, este mesmo conhecimento torna-se para ela um *calmante*: toda a vontade fica adormecida, dissipada por ele. E esta afirmação e esta negação da vontade de viver, que, não considerando os pormenores da conduta do indivíduo, mas a do indivíduo em geral, não vem modificar nada, perturbar o caráter no seu desenvolvimento, não se exprime em atos particulares; pelo contrário, é através de um aumento de atividade na direção já seguida pelo indivíduo, ou, pelo contrário, pela supressão desta atividade que ela exprime a máxima daqui em diante adotada pela vontade, mais iluminada e livre, por consequência, na sua escolha. — Eis o que se trata de explicar, de esclarecer no presente livro. Sem dúvida que os estudos a que acabamos de ser conduzidos sobre a liberdade, a necessidade e o caráter, nos prepararam e facilitaram a tarefa. Mas teremos feito ainda mais nesse sentido ao retardar ainda esta questão, para considerar a própria vida, esta vida de que se trata de querer ou não querer, visto que este é o grande problema: e investigaremos o que advirá da própria vontade, deste princípio íntimo de toda a vida, se ele afirma querer viver, até que ponto e de que maneira então ela será satisfeita; em resumo, veremos qual é, em geral, e no fundo das coisas, a sua verdadeira situação neste mundo que é bem seu, e que, em todos os aspectos, lhe pertence.

Peço ao leitor, primeiro, para relembrar as ideias com que fechamos o segundo livro, para onde tínhamos sido conduzidos ao procurar a

finalidade, o alvo da vontade; em resposta a esta questão, vimos aparecer uma teoria: como a vontade, em todos os graus da sua manifestação, de baixo até em cima, tem falta total de uma finalidade última, deseja sempre, sendo o desejo todo o seu ser; desejo que não termina quando algum objeto é alcançado, incapaz de uma satisfação última, e que para parar tem necessidade de um obstáculo, uma vez que, por si mesmo, está lançado no infinito. Foi o que verificamos nos fenômenos mais simples da natureza: na gravidade, esforço interminável, que tende para um ponto central, sem extensão, que não poderá alcançar sem se anular e à matéria consigo, e todavia para lá tende e tenderá ainda, quando o universo estiver todo inteiro concentrado em uma massa única. Do mesmo modo também para os outros fatos elementares: todo corpo sólido, seja por fusão, seja por decomposição, tende para o estado líquido, o único em que todas as suas forças químicas estão em liberdade; a congelação é como uma prisão em que elas estão reduzidas pelo frio. O líquido, esse, tende para o estado gasoso, para o qual passa desde que deixe de estar constrangido por qualquer pressão. Não existe corpo nenhum que não tenha uma afinidade, isto é, uma tendência, e, como diria Jacob Boehme, um desejo, uma paixão. A eletricidade continua a dividir-se em dois fluidos, até o infinito, embora a massa da Terra os absorva na mesma proporção. Do mesmo modo o galvanismo, enquanto dura a pilha, é apenas um ato repetido sem cessar e sem alvo, pelo qual o fluido se divide contra si mesmo, e depois se reconcilia. É ainda um esforço semelhante, incessante, nunca satisfeito, que constitui toda a existência da planta, um esforço contínuo, através de formas cada vez mais nobres, e que chegam finalmente ao grão, que, por sua vez, é um ponto de partida: e isto repetido até o infinito. Jamais verdadeiro alvo, jamais satisfação final, em nenhuma parte um lugar de repouso. É ainda preciso recordarmos uma outra teoria do segundo livro: é que em todo lugar as diversas forças da natureza e as formas vivas disputam mutuamente a matéria, todas tendem a usurpá-la; cada um possui justamente o que arrancou às outras; assim se mantém uma guerra eterna, em que se trata de vida ou de morte. Daí resultam resistências que de todos os lados opõem obstáculos a esse esforço, essência íntima de todas as coisas, reduzem-no a um desejo mal satisfeito, sem que, contudo, ele possa abandonar aquilo que constitui todo o seu ser, e o forçam assim a torturar-se, até que o fenômeno desapareça, deixando o seu lugar e a sua matéria imediatamente açambarcadas por outras.

Este esforço que constitui o centro, a essência de cada coisa, é no fundo o mesmo, há muito tempo o reconhecemos, que em nós, manifestado com a máxima clareza, à luz da plena consciência, toma o nome de *vontade*. Se ela é travada por qualquer obstáculo erguido entre ela e o seu alvo do momento, eis o *sofrimento*. Se ela alcança esse alvo, é a satisfação, o bem-estar, a felicidade. Estes termos, podemos estendê-los aos seres do mundo sem inteligência: estes últimos são mais fracos, mas, quanto ao essencial, são idênticos a nós. Ora, podemos concebê-los apenas num estado de perpétua dor, sem felicidade durável. Todo desejo nasce de uma falta, de um estado que não nos satisfaz, portanto é sofrimento, enquanto não é satisfeito. Ora, nenhuma satisfação dura; ela é apenas o ponto de partida de um novo desejo. Vemos o desejo em toda parte travado, em toda parte em luta, portanto sempre no estado de sofrimento: não existe fim último para o esforço, portanto não existe medida, termo para o sofrimento.

Mas o que descobrimos na natureza desprovida de inteligência, à força de atenção penetrante e concentrada, salta-nos aos olhos, no mundo dos seres inteligentes, no reino animal, onde é fácil ver que a dor não se interrompe. Todavia, não nos demoremos nesses graus intermediários: cheguemos a essa altura em que tudo se ilumina com a luz da inteligência mais perfeita, ao homem. Porque, à medida que a vontade reveste uma forma fenomenal mais conseguida, também o sofrimento se torna mais evidente. Nas plantas, ainda não há sensibilidade: por conseguinte, não há dor; nos animais mais ínfimos, os infusórios e os radiados, apenas um fraco começo de sofrimento; mesmo nos insetos, a faculdade de receber impressões e de sofrê-las é ainda muito limitada. É preciso chegar aos vertebrados, com o seu sistema nervoso completo, para vê-lo aumentar ao mesmo passo da inteligência. Assim, conforme o conhecimento se ilumina, a consciência se eleva, a desgraça também vai crescendo; é no homem que ela atinge o seu mais alto grau, e aí também se eleva tanto mais quanto o indivíduo tem uma visão mais clara, é mais inteligente: é aquele em quem o gênio reside que mais sofre. É neste sentido, interpretando-o como grau da inteligência, não como puro saber abstrato, que compreendo e admito a palavra do Eclesiastes *"Qui auget scientiam, auget et dolorem*".16 — Assim, existe uma relação precisa entre o grau da consciência e o da dor, e foi o que representou, de uma maneira visível, surpreendente, muito bela, num dos seus desenhos, Tischbein, o pintor filósofo, ou melhor, o filósofo pintor. A sua folha está dividida em duas metades: no alto, mulheres a quem

os filhos foram arrebatados, em grupos variados, em posições diversas, exprimem de várias maneiras a profunda dor, o abatimento, o desespero da mãe; embaixo, na mesma ordem e em grupos idênticos, ovelhas a quem roubaram os seus cordeiros: a cada figura, a cada posição humana da parte de cima corresponde embaixo o seu análogo no mundo animal; deste modo tem-se sob os olhos a relação da dor, na medida em que se admite a obscura consciência do animal, com esta cruel tortura, de que só uma consciência clara, uma consciência luminosa, se pode tornar capaz.

Trata-se de considerar sob esta perspectiva, na *existência humana*, o destino que pertence por essência à vontade em si mesma. Cada um saberá facilmente encontrar no animal, embora num grau inferior, os mesmos traços; e deste modo as pessoas convencer-se-ão suficientemente, através do espetáculo da animalidade que sofre, do quanto o sofrimento é o fundo de *toda vida*.

---

16. “Quem aumenta a sua ciência, aumenta também a sua dor.”

§ 57

Em cada um dos degraus da escala a partir do ponto onde brilha a inteligência, a vontade manifesta-se num indivíduo. No meio do espaço infinito e do tempo infinito, o indivíduo humano vê-se, finito que é, como uma grandeza que desfalece perante aquelas; como são ilimitadas, as palavras *onde* e *quando*, aplicadas à sua própria existência, não têm nada de absoluto; são completamente relativas: o seu lugar, a sua duração são apenas porções finitas num infinito, ilimitado. — A rigor, a sua existência está confinada ao presente, e, como este, não deixa de desaparecer no passado, a sua existência é uma queda perpétua na morte, um contínuo trespasse; a sua vida passada, com efeito, à parte a ressonância que possa ter no presente, à parte a marca da sua vontade que aí fica marcada, está agora acabada, está morta, já não é nada. Portanto, se ele é racional, que lhe importa que ela tenha contido dores ou alegrias? Quanto ao presente, mesmo entre as suas mãos, perpetuamente se torna passado; o futuro, enfim, é incerto e pelo menos curto.

Assim, considerada segundo só as leis formais, a sua existência é apenas uma contínua transformação do presente num passado sem vida, uma morte perpétua. Vejamo-la agora à maneira do físico: nada de mais claro ainda; o nosso andar, como se sabe, é apenas uma queda incessantemente travada.

Do mesmo modo a vida do nosso corpo é apenas uma agonia travada sem cessar, uma morte repelida de instante em instante; enfim, mesmo a atividade do nosso espírito é apenas um aborrecimento que se afasta de momento a momento. A cada sorvo de ar que jogamos fora, é a morte que ia entrar em nós e que afastamos: assim, nós a combatemos em cada segundo, e, do mesmo modo, embora em intervalos mais longos, quando fazemos uma refeição, quando dormimos, quando nos aquecemos *etc*. Finalmente é preciso que ela triunfe, visto que basta ter nascido para lhe caber em partilha; e, se por um momento ela brinca com a sua presa, é à espera de devorá-la. Não conservamos menos a nossa vida interessando-nos por ela, cuidando-a tanto quanto ela pode durar: quando se sopra uma bola

de sabão, põe-se nela todo o tempo e os cuidados necessários; contudo, ela arrebentará, sabemos bem.

Já ao considerar a natureza bruta, reconhecemos como sua essência íntima o esforço, um esforço contínuo, sem alvo, sem repouso; mas, no animal e no homem, a mesma verdade manifesta-se muito mais evidentemente.

Querer, esforçar-se, eis todo o seu ser: é como uma sede inextinguível. Ora, todo querer tem como princípio uma necessidade, uma falta, portanto, uma dor: é por natureza, necessariamente, que eles devem tornar-se a presa da dor. Mas se a vontade chegar a ter falta de objeto, se uma pronta satisfação lhe vier roubar todo motivo para desejar, ei-los caídos num vazio terrível, no aborrecimento: a sua natureza, a sua existência pesa-lhes com um peso intolerável. Portanto, a vida oscila, como um pêndulo, da direita para a esquerda, do sofrimento para o aborrecimento: estes são os dois elementos de que ela é feita, em suma. Daí resulta este fato muito significativo pela sua própria estranheza: tendo os homens colocado todas as dores, todos os sofrimentos no inferno, para encherem o céu não encontraram mais do que o aborrecimento.

Ora, este esforço incessante, que constitui o próprio fundo de todas as formas visíveis revestidas pela vontade, chega finalmente, nos cumes da escala das suas manifestações objetivas, a encontrar o seu verdadeiro e mais universal princípio: aí, com efeito, a verdade revela-se a si mesma num corpo vivo, que lhe impõe uma lei de ferro, a de alimentá-lo; e o que dá vigor a esta lei é que este corpo é simplesmente a própria vontade de viver, encarnada. Eis por que o homem, a mais perfeita das formas objetivas dessa vontade, é também, e como consequência, de todos os seres o mais assediado por necessidades: ele é inteiramente apenas vontade, esforço; necessidades aos milhares, eis a própria substância de que é constituído. Deste modo ele está colocado sobre a terra, abandonado a si mesmo, indeciso a respeito de tudo, exceto das suas necessidades e da sua escravatura: além disso, o cuidado com a conservação da sua existência, no meio de exigências tão difíceis de satisfazer, e que renascem todos os dias, é bastante regular para ocupar uma vida de homem. Acrescentem uma segunda necessidade que a primeira arrasta atrás de si, a de perpetuar a espécie. Ao mesmo tempo, vêm assediá-lo de todos os lados perigos infinitamente variados, aos quais escapa apenas à custa de uma vigilância sem descanso. Com um passo prudente, com um olhar inquieto que vagueia

por todo lado, ele avança pelo caminho: mil acasos, mil inimigos estão lá, à espreita. Assim era o seu andar nos tempos da selvageria, assim o é em plena civilização; para ele não há segurança:

> *Qualibus in tenebris vitae quantisque periclis*
> *Degitur hoc aevi, quodcumque est!*[17]
>
> (Lucrécio, *De rerum natura*, II, 15)

Para a maioria, a vida é apenas um combate perpétuo pela própria existência, com a certeza de serem finalmente vencidos. E o que os faz endurecer esta luta contra as suas angústias não é tanto o amor à vida como o medo da morte, que, contudo, lá está escondida em qualquer parte, pronta a aparecer a todo instante. — A própria vida é um mar cheio de recifes e redemoinhos: o homem, à força de prudência e de cuidado, evita-os, e sabe, contudo, que embora consiga, pela sua energia e arte, escapar-se entre eles, desse modo nada mais faz do que avançar pouco a pouco em direção ao grande, ao total, inevitável e irremediável naufrágio; que tem o cabo no lugar da sua perda, na morte: eis o termo último dessa penosa viagem, mais temível a seus olhos do que todos os recifes até aí evitados.

E, do mesmo modo, é preciso notar bem, por um lado, o sofrimento e as mágoas chegam facilmente a um grau em que a morte se nos torna desejável e nos atrai sem resistência: e, contudo, o que é a vida, senão a fuga perante essa mesma morte? E, por outro lado, se a necessidade e o sofrimento não nos concedem mais cedo uma trégua, o aborrecimento chega: é preciso, a todo custo é preciso qualquer distração. Aquilo que constitui a ocupação de qualquer ser vivo, o que o mantém em movimento, é o desejo de viver. Pois bem, uma vez assegurada esta existência, não sabemos que fazer dela, nem em que a empregar! Então intervém a segunda mola que nos põe em movimento, o desejo de nos livrarmos do fardo da existência, de o tornar insensível, “de matar o tempo”, o que quer dizer fugir do aborrecimento. Deste modo vemos a maior parte das pessoas ao abrigo das necessidades e das preocupações, uma vez desembaraçadas de todos os outros fardos, acabarem por ser uma carga para elas mesmas, dizerem a cada hora que passa: tanto ganho! — a cada hora, isto é, a cada redução dessa vida que elas tanto empenho têm em prolongar, visto que, até aí, consagraram todas as suas forças a esta obra. O aborrecimento, porém,

não é um mal que se possa negligenciar: com o tempo ele coloca sobre o rosto uma verdadeira expressão de desespero. Ele tem força suficiente para levar os seres, que se amam tão pouco como os homens entre si, a procurarem-se apesar de tudo: ele é o princípio da sociabilidade. As pessoas tratam-no como uma calamidade pública: contra ele, os governantes tomam medidas, criam instituições oficiais, visto que é, com o seu extremo oposto, a fome, o mal mais capaz de levar os homens aos mais loucos descomedimentos: *"panem et circenses!"*, eis o que faz falta ao povo. O sistema penitenciário em vigor na Filadélfia é apenas o isolamento e a inação, em resumo, o aborrecimento, como meio de punição: ora, o efeito é bem horrível para levar os detidos ao suicídio. Como a necessidade para o povo, o aborrecimento é o tormento das classes superiores. Há na vida social a sua representação, o domingo; e a necessidade, os seis dias da semana.

Entre os desejos e as suas realizações decorre toda a vida humana. O desejo, pela sua natureza, é sofrimento; a satisfação engendra bem depressa a saciedade. O alvo era ilusório, a posse rouba-lhe o seu atrativo; o desejo renasce sob uma forma nova, e com ele a necessidade; senão é o fastio, o vazio, o aborrecimento, inimigos mais violentos ainda do que a necessidade.

— Quando o desejo e a satisfação se seguem em intervalos que não são nem demasiado longos nem demasiado curtos, o sofrimento, resultado comum de um e de outro, desce ao mínimo: e essa é a vida mais feliz, visto que existem muitos outros momentos, que denominaríamos os mais belos da vida, alegrias que designaríamos as mais puras, mas elas roubam-nos ao mundo real e transformam-nos em espectadores desinteressados desse mundo: é o conhecimento puro, puro de todo querer, a fruição do belo, o verdadeiro prazer artístico; além disso, estas alegrias, para serem sentidas, pedem aptidões muito raras: elas são, portanto, permitidas a muito poucos, e, mesmo para estes, elas são como um sonho que passa; porém, eles devem essas alegrias a uma inteligência superior, que os torna acessíveis a muitas dores desconhecidas do vulgar mais grosseiro, e faz deles, em suma, solitários no meio de uma multidão totalmente diferente deles: assim se restabelece o equilíbrio. Quanto à grande maioria dos homens, as alegrias da pura inteligência são-lhe interditas, o prazer do conhecimento desinteressado ultrapassa-os: estão reduzidos ao simples querer. Portanto, nada os poderá tocar, *interessar* (as palavras indicam-nos de resto), sem

emocionar de algum modo a sua vontade, por mais longínqua que seja, aliás, a relação do objeto com a vontade, e deva depender de uma eventualidade; de qualquer modo é preciso que ela não deixe de estar em jogo, visto que a existência deles está muito mais ocupada com os atos de vontade do que com os atos de conhecimento; ação e reação, eis o seu único elemento. Podem-se encontrar testemunhos disto nos pormenores e nos fatos vulgares da vida quotidiana: é assim que nos lugares frequentados pelos curiosos eles escrevem o seu nome; eles procuram reagir sobre esse mesmo lugar, visto que ele não agiria sobre eles; do mesmo modo, se veem um animal de um país estranho, um animal raro, não se podem contentar em observá-lo, precisam excitá-lo, importuná-lo, brincar com ele, unicamente para experimentar a sensação da ação e da reação. Mas nada revela melhor esta necessidade de excitação da vontade do que a invenção e o sucesso do jogo das cartas: nada põe mais a nu o lado miserável da humanidade.

Porém, por mais que a natureza e mesmo a felicidade tivessem feito, qualquer que seja o homem, qualquer que seja a sua fortuna, o sofrimento é para todos a essência da vida, nenhum lhe escapa:

> *Πηλείδης δ' ὤμωξεν ἰδὼν εἰς οὐρανὸν εὐρύν.*
> *Pelides autem eiulavit intuitus in coelum latum.*[18]
>
> (Homero, *Ilíada*, 21, 272)
>
> E ainda:
>
> *Ζηνὸς μὲν πάις ἦα Κρονίονος, αὐτὰρ ὀιζὺν*
> *Εἶχον ἀπειρεσίην.*
> *Iovis quidem filius eram Saturnii, verum aerumnam Habebam infinitam.*[19]
>
> (Homero, *Odisseia*, 11, 620)

Os esforços incessantes do homem para banir a dor apenas conseguem fazê-la mudar de face. Na origem, ela é privação, necessidade, preocupação com a conservação da vida. Se conseguirem (difícil tarefa) evitar a dor sob esta forma, ela regressa sob mil outros aspectos, mudando com a idade e as circunstâncias: ela faz-se desejo carnal, amor apaixonado, ciúme, inveja,

ódio, inquietação, ambição, avareza, doença, e tantos outros males, tantos outros! Enfim, se, para se introduzir, nenhum outro disfarce tem sucesso, ela toma o aspecto triste, lúgubre, do fastio, do aborrecimento: quantas defesas não foram imaginadas contra eles! Enfim, se conseguirem esconjurá-la ainda sob esta forma, não o será sem dor, nem sem deixar regressar o sofrimento sob qualquer outro dos aspectos precedentes; e então, eis-vos de novo na dança: entre a dor e o aborrecimento, a vida oscila sem cessar. Pensamento desesperante! Contudo, observem-na bem, ela tem um outro aspecto, que é consolador, capaz mesmo talvez de nos inspirar contra os nossos males presentes uma indiferença estoica. Aquilo que nos faz suportá-los com impaciência é sobretudo o pensamento de que eles são fortuitos, tendo sido conduzidos por uma série de causas que muito facilmente teriam podido organizar-se de um outro modo. Porque, quando se trata de males necessários por si mesmos, universais, como a velhice e a morte, e essas pequenas desgraças que são de todos os dias, nós não vamos inquietar-nos.

É realmente a ideia de que os nossos males são acidentais que faz com que os sintamos, que lhes dá o aguilhão. Mas se compreendêssemos claramente que a dor, em si mesma, é natural para aquele que vive, inevitável, que ele é dela como da própria forma sob a qual se manifesta a vida e que não deve nada ao acaso; que, assim, a dor presente ocupa simplesmente um lugar onde, na sua falta, qualquer outra viria colocar-se, que ela nos salva por isso dessa outra; que, enfim o destino, no fundo, tem pouco poder sobre nós; se todas estas reflexões se tornassem um pensamento verdadeiramente vivo em nós, conduzir-nos-iam bastante longe na serenidade estoica e reduziriam grandemente o cuidado que temos com a nossa felicidade pessoal.

Mas pensemos nisto um pouco: a dor é, portanto, inevitável; os sofrimentos banem-se uns aos outros: este apenas vem para tomar o lugar do precedente. Daí resulta uma hipótese paradoxal, não absurda, contudo: cada indivíduo teria uma parte determinada de sofrimento, isto por essência: é a sua natureza que uma vez por todas lhe fixaria a sua medida; esta medida não poderia nem ficar vazia, nem transbordar, qualquer que fosse aliás a forma que a dor pudesse tomar. O que determinaria a quantidade de males e de bens que lhe estavam reservados não seria portanto um poder exterior, mas essa mesma medida, essa disposição inata; sem dúvida, de tempos em tempos e segundo as variações da sua saúde esta medida poderia

ser ou ultrapassada ou mal cheia, mas, no total, seria exatamente atingida: seria aquilo a que cada um chama o seu temperamento, ou, mais exatamente, o grau de δῦσκολίς ou de εὔκολίς, para empregar os termos de Platão no primeiro livro da *República*, isto é, de humor triste ou alegre, que lhe é próprio.

— Em favor desta hipótese, podem-se invocar fatos bem conhecidos de todos: primeiro, as grandes dores fazem calar os pequenos aborrecimentos, e, reciprocamente, na ausência de uma grande dor, as mais fracas contrariedades atormentam-nos e causam-nos mágoa; mas, sobretudo, quando uma grande infelicidade, uma daquelas cujo pensamento nos apavorava, desabou sobre nós, o nosso humor, uma vez passado o primeiro acesso de sofrimento, regressa sensivelmente ao seu estado anterior; em sentido inverso, quando uma felicidade longamente desejada nos é por fim concedida, não nos encontramos, pensando bem, nem sensivelmente melhor nem mais satisfeitos do que antes. É apenas no instante em que nos sucedem que essas grandes mudanças nos tocam com uma força inusitada, até atingir a tristeza profunda ou a alegria explosiva; mas um efeito e outro em breve se dissipam, sendo ambos nascidos de uma ilusão; porque, o que os produzia, não era de modo nenhum um prazer ou uma dor atual, mas a esperança de um futuro verdadeiramente novo sobre o qual antecipamos em pensamento.

E é realmente graças ao empréstimo que assim fazem ao futuro que a alegria ou o sofrimento podem atingir um grau tão extraordinário: também não é por muito tempo. — Na nossa hipótese, passar-se-ia o mesmo com o sentimento do mal ou do bem-estar que com o conhecimento: aí se encontraria um elemento importante vindo do sujeito, e *a priori.* Em apoio do que ainda podemos citar outras observações: no homem, nem a alegria nem o humor triste são determinados por circunstâncias exteriores, como a riqueza ou a situação no mundo: isso é mesmo uma coisa evidente; veem-se pelo menos tantos rostos risonhos entre os pobres como entre os ricos. Vejam ainda os suicídios: quantas causas diversas têm eles! Não existe só uma infelicidade, por maior que seja, de que se possa dizer com qualquer verossimilhança que ela tenha sido para os homens, qualquer que fosse o seu caráter, uma razão suficiente para se matarem; e existem muito poucas de tão pequenas, de que não se possa encontrar um suicídio causado por motivos exatamente equivalentes. Nesta mesma teoria, as variações que o tempo faz sofrer ao nosso humor alegre ou triste, deveríamos atribuí-las a

mudanças, não nas circunstâncias exteriores, mas no nosso estado interior. Os nossos acessos de bom humor que ultrapassam o normal, que vão mesmo até a exaltação, manifestam-se comumente sem causa estranha. Muitas vezes, é verdade, a nossa tristeza é determinada, muito visivelmente, apenas pelas nossas relações com o exterior: é aí que está a única causa que nos toca e nos perturba; então imaginamos que bastaria suprimir essa causa, para entrarmos na alegria mais perfeita. Pura ilusão! A quantidade definitiva de dor e de bem-estar que nos está reservada é, na nossa hipótese, determinada em cada instante por causas íntimas; e o motivo exterior é para a nossa emoção o que é para o corpo um vesicatório: ele puxa para si todos os maus humores, que sem isso estariam dispersos. A quantidade de dor exigida pela nossa natureza para o lapso de tempo considerado, quantidade de dor inevitável, encontrar-se-ia, sem esta causa determinante, repartida por cem pontos; teria feito erupção em cem pequenos incômodos, preocupações, a propósito de coisas que agora negligenciamos, uma vez que a nossa capacidade de sofrer está exatamente ocupada com este mal importante, tendo-se assim a dor concentrado nesse ponto único em vez de se dispersar. Ainda uma observação que se ajusta bem: quando uma grande e aguda preocupação acaba finalmente, por exemplo, em consequência de um resultado feliz, quando temos menos um peso no coração, imediatamente qualquer outra preocupação vem ocupar o lugar; toda matéria de que nasce já lá estava antes, mas daí não podia aparecer o sentimento de uma preocupação, pois não havia mais lugar; e este assunto de preocupação era apenas como uma vaga nuvem, relegada para as extremidades do horizonte. Agora que há espaço, bem depressa chega esta matéria completamente pronta, toma lugar, ocupa o trono na qualidade de preocupação do dia (*prutaneuvousa*); ainda que em matéria seja menos rica do que a sua predecessora, todavia, inchando muito, acaba por fazer o mesmo volume e ocupa muito convenientemente o trono, na qualidade de preocupação dominante.

É sempre nas mesmas pessoas que se encontram as alegrias sem medida e as dores violentas: estes dois extremos são simétricos; um e outro pressupõem uma alma muito viva. Um e outro, já o vimos, têm o seu princípio não apenas no presente, mas no futuro que antecipam. Ora, visto que o sofrimento é essencial à vida, visto que mesmo o grau que ele deve alcançar está fixado pela natureza do sujeito, é claro que as variações bruscas são sempre à superfície e não mudam nada no fundo; por

consequência, a alegria ou a tristeza sem medida têm de assentar sobre qualquer erro, sobre qualquer ilusão; por consequência, com a condição de aí ver mais claro, deve-se poder evitar estas duas espécies de sobre-excitação da sensibilidade; uma alegria desmesurada (*exultatio, insolens laetitia*) é sempre no fundo esta ilusão de acreditar que se descobriu na vida o que não podíamos lá encontrar, a satisfação durável dos desejos que nos devoram e renascem sem cessar, em uma palavra, o remédio das preocupações. Ora, toda ilusão deste gênero é um cume de onde será preciso descer bem depressa, um fantasma que se dissipará, e isso não acontecerá sem nos causar uma dor mais amarga do que o foi quando da nossa primeira alegria. A natureza das alturas é de tal maneira que apenas se pode voltar de lá por uma queda. É preciso portanto evitá-las: uma dor súbita e extraordinária é apenas essa queda, o desaparecimento desse fantasma. Sem ascensão, não há queda. Podemos evitar uma e outra com a condição de tomar sobre si a decisão de olhar as coisas bem de frente, de ver claramente a sua ligação, de evitar com constância emprestar-lhes as cores com que as queremos ver vestidas. A moral estoica reduzia-se a este ponto principal: manter a alma livre de uma ilusão semelhante e das suas consequências, para estabelecê-la numa indiferença inquebrantável. Era também o pensamento de Horácio, na ode famosa:

Æquam memento rebus in arduis
Servare mentem, non secus in bonis
Ab insolenti temperatam
Laetitia.[20]

(*Carmina*, 2, 3)

Mas mais frequentemente desviamo-nos, como de um remédio amargo, desta verdade de que sofrer é a própria essência da vida; que por consequência o sofrimento não se infiltra em nós vindo de fora, nós trazemos conosco a inesgotável fonte da qual ele sai. Para esta dor que nos é inseparável estamos sempre a procurar-lhe uma causa estranha, como um pretexto; semelhantes a um homem livre que constrói para si um ídolo, para não ficar sem senhor. Sem nos cansarmos, corremos de desejo em desejo; cada satisfação obtida em vão, a despeito do que ela prometia, não nos satisfaz nada, quase sempre apenas nos deixa a lembrança de um erro

vergonhoso: continuamos a não compreender, recomeçamos o jogo das Danaides, e eis-nos a perseguir ainda novos desejos: *Sed, dum abest quod avemus, id exsuperare videtur Caetera; post aliud, cum contigit illud, avemus; Et sitis aequa tenet vitai semper hiantes.*21

(Lucrécio, *De rerum natura*, 3, 1080-1083) E isto sempre assim, até o infinito, a menos, coisa mais rara, e que já reclama qualquer força de caráter, a menos que nos encontremos em face de um desejo que não podemos nem satisfazer nem abandonar: então temos o que procurávamos, um objeto que a todo instante podemos acusar, em vez da nossa própria essência, de ser a fonte das nossas desgraças; por consequência, estamos em querela com o nosso destino, mas reconciliados com a nossa própria existência, mais afastados do que nunca de reconhecer que essa mesma existência tem como essência a dor, e que um verdadeiro contentamento é coisa impossível.

De toda esta série de reflexões nasce um humor um pouco melancólico, a aparência de um homem que vive com uma única grande mágoa e que portanto desdenha o resto, pequenas dores e pequenos prazeres; é já um estado mais nobre do que essa caça perpétua a fantasmas sempre a mudar, que é a ocupação da maioria.

---

17. “No meio de que perigos e de que trevas se passa este pouco que nos é dado de vida!”

18. “Nessa altura o filho de Peleus gemia, os olhos levantados para o céu imenso.”

19. “Eu era filho de Júpiter, o filho de Kronos, e, contudo, a dor que sentia era infinita.”

20. “Lembra-te de conservar a tua alma igual a si mesma nos maus passos da vida; e na prosperidade, que permaneça moderada, afastada de uma alegria insolente.”

21. “Enquanto o objeto dos nossos desejos está longe parece-nos acima de tudo; quando o alcançamos é diferente do que desejamos; e a sede de viver que nos mantém sempre de boca aberta é sempre igual a si mesma.”

§ 58

A satisfação, a felicidade, como lhe chamam os homens, é realmente e na sua essência apenas algo de *negativo*; nela não há nada de positivo. Não há satisfação que venha até nós por si mesma e pelo seu próprio movimento, tem de ser a satisfação de um desejo. O desejo, com efeito, a privação, é a condição preliminar de todo prazer. Ora, com a satisfação cessa o desejo, e, por consequência, também o prazer. Portanto, a satisfação, o contentamento, poderiam ser apenas um alívio em relação a uma dor, a uma necessidade: sob este nome, não se deve entender, com efeito, apenas o sofrimento efetivo, visível, mas toda espécie de desejo que, pela sua importunação, perturba o nosso repouso, e também esse aborrecimento, que mata, que faz da nossa existência um fardo. — Mas, é uma empresa difícil de obter, conquistar um bem qualquer: não existe objeto que não esteja separado de nós por dificuldades, trabalhos sem fim; sobre o caminho, a cada passo, surgem obstáculos. E, uma vez feita a conquista, alcançado o objeto, o que é que se ganhou? Nada, seguramente, além de ser aliviado de qualquer sofrimento, de qualquer desejo, de ter voltado ao estado em que nos encontrávamos antes da aparição desse desejo. — O fato imediato para nós é apenas a necessidade, isto é, a dor. Quanto à satisfação e ao prazer, podemos apenas conhecê-los indiretamente: precisamos fazer apelo à lembrança do sofrimento, de privações passadas que eles baniram logo no princípio. Eis por que não temos uma verdadeira consciência dos bens e das vantagens que estão atualmente na nossa posse, não os apreciamos; parece-nos que não podia ser de outro modo; e, com efeito, toda a felicidade que eles nos dão é afastar de nós certos sofrimentos. É preciso perdê-los para lhes sentir o preço: a falta, a privação, a dor, eis o que é positivo, e que se nos oferece sem intermediário.

Tal é também a razão que nos torna tão doce a memória das infelicidades por nós ultrapassadas: necessidade, doença, privação etc.; é com efeito o nosso único meio de fruir os bens presentes. O que já não se pode continuar a ignorar é que, raciocinando assim, egoisticamente (o

egoísmo é a forma da vontade de viver), experimentamos uma satisfação, um prazer, da mesma ordem, perante o espetáculo ou a descrição das dores dos outros; Lucrécio disse-o em belos versos, e muito francamente, no início do seu segundo livro:

> *Suave mari magno turbantibus aequora ventis*
> *E terra magnum alterius spectare laborem:*
> *Non quia vexari quemquam est jucunda voluptas;*
> *Sed quibus ipse malis careas, quia cernere suave est.*[22]
>
> (*De rerum natura*, 2, 1)

Contudo, vê-lo-emos mais tarde, esta espécie de alegria, este modo de tornar sensível a si mesmo o seu bem-estar, está muito próximo do princípio da maldade ativa.

Toda felicidade é negativa, sem nada de positivo; nenhuma satisfação, nenhum contentamento, por consequência, pode durar: no fundo, eles são apenas a cessação de uma dor, ou de uma privação, e, para substituir estas últimas, o que vier será infalivelmente ou uma dor nova, ou então qualquer *languidez*, uma espera sem objeto, o aborrecimento. É desta verdade que se encontra um traço nesse fiel espelho do mundo, da vida e da sua essência, ou seja, na arte, sobretudo na poesia. Um poema épico ou dramático só pode ter um assunto: uma disputa, um esforço, um combate cujo prêmio é a felicidade; mas, quanto à própria felicidade, à felicidade realizada, ele nunca nos fará o seu quadro. Através de mil dificuldades, mil perigos, conduz os seus heróis até o alvo: mal o atingiram, rapidamente cai o pano! E que lhes restaria para fazer senão mostrar que o alvo, tão luminoso e onde o herói pensava encontrar a felicidade, era puro engano; que depois de o ter atingido não se acha melhor do que antes. Como não pode haver verdadeira e sólida felicidade, a felicidade não pode ser um objeto para a arte. Para dizer a verdade, o alvo próprio do idílio é justamente a descrição dessa felicidade impossível: mas, também, se vê que o idílio em si mesmo não é um gênero que se aquente. Entre as mãos do poeta ele transforma-se sempre ou na epopeia, uma epopeia muito pequenina, com pequenas mágoas, pequenos prazeres, pequenos esforços, o que é mais comum, ou na poesia descritiva: então descreve a beleza da natureza, e reduz-se a esse modo de conhecimento puro, livre de todo querer, que, para dizer a verdade, é a

única felicidade verdadeira, já não uma felicidade precedida pelo sofrimento e a necessidade, e que arrasta atrás de si o arrependimento, a dor, o vazio da alma, o fastio, mas é a única que pode encher, senão a vida inteira, pelo menos alguns momentos da vida. — E o que vemos na poesia, reencontramo-lo na música: a melodia oferece-nos como uma história muito íntima da vontade que chegou à consciência dos mistérios da vida, do desejo, do sofrimento e da alegria, do fluxo e do refluxo do coração humano; e reconhecemo-nos nela.

A melodia é um desvio através do qual se deixa a tônica e, através de mil voltas maravilhosas, se chega a uma dissonância dolorosa, para reencontrar finalmente a tônica, que fala de satisfação e de apaziguamento da vontade; mas, depois dela, já não há mais nada a fazer, e, quanto a sustentá-la um pouco mais de tempo, isso seria mesmo a monotonia, fatigante, sem significado e que traduz o aborrecimento.

Assim, vê-se bem através de todos estes esclarecimentos que nenhuma satisfação possível pode durar, não existe felicidade positiva; a razão disto, compreendemo-la através do que foi dito no fim do segundo livro: a vontade — a vida humana, como todo fenômeno é apenas uma manifestação dela — reduz-se a um esforço sem alvo, sem fim. Este caráter de infinitude, encontramo-lo em todos os pontos deste universo em que ela se exprime: a começar pelas formas mais gerais da realidade visível, o espaço e o tempo sem limites, e até a mais acabada das suas manifestações, a vida, o esforço humano. — Pode-se conceber, em teoria, três formas extremas da vida humana, e essas formas são os três elementos de que, na prática, toda vida é composta. Primeiro, a vontade enérgica, a vida com grandes paixões (Radja-Guna). Manifesta-se nas personagens históricas com elevados caracteres; tem a sua representação na epopeia e no drama; mas também pode mostrar-se em cenas menos vastas, visto que neste caso o que constitui a grandeza dos objetos não são as suas dimensões relativas fora de nós, mas a sua força para nos emocionar. Em segundo lugar vem o conhecimento puro, a contemplação das ideias, privilégio reservado à inteligência liberta do serviço da vontade; é a vida do gênio (Sattva-Guna). Finalmente, a letargia mais profunda da vontade e da inteligência a serviço da vontade, a espera sem objeto, o aborrecimento em que a vida parece coagular-se (Tama-Guna). A vida do indivíduo está muito longe de se manter num destes casos extremos; raramente os toca, e, a maior parte das vezes, apenas avança com um andar débil, hesitante, em direção a um ou a

outro lado, reduzida a mesquinhos desejos que tendem para objetos desprezíveis, com recuos perpétuos que a fazem escapar ao aborrecimento. — Na verdade, custa a crer a que ponto é insignificante, vazia de sentido, aos olhos do espectador estranho, a que ponto é estúpida e irrefletida, para o próprio ator, a existência que a maior parte dos homens leva: uma espera tola, sofrimentos estúpidos, uma marcha titubeante através das quatro idades da vida, até esse termo, a morte, na companhia de uma procissão de ideias triviais. Eis os homens: relógios; uma vez montado, funciona sem saber por quê. A cada concepção, a cada geração, é o relógio da vida humana que reanima para retomar o seu estribilho, já repetido uma infinidade de vezes, frase por frase, medida por medida, com variações insignificantes. — Um indivíduo, um rosto humano, uma vida humana, isso é apenas um sonho muito curto de espírito infinito que anima a natureza dessa obstinada vontade de viver, mais uma imagem fugidia que a brincar ela esboça na tela sem fim, o espaço e o tempo, para aí a deixar durante um momento — momento que, em comparação com essas duas imensidões, é um zero —, depois apagá-la e dar assim lugar a outras. Contudo, e é isto que na vida dá para refletir, cada um destes esboços de um momento, cada um desses ímpetos paga-se: a vontade de viver em todo o seu furor, sofrimentos sem número, sem medida, depois, no fim, um desenlace durante muito tempo receado, finalmente inevitável, essa coisa amarga, a morte, eis o que eles custam. E é por isso que a visão de um cadáver nos torna bruscamente tão sérios.

A vida de cada um de nós, se a abarcarmos no seu conjunto com um só olhar, se apenas considerarmos os traços marcantes, é uma verdadeira tragédia; mas quando é preciso, passo a passo, esgotá-la em pormenor, ela toma a aparência de uma comédia. Cada dia traz o seu trabalho, a sua preocupação; cada instante, o seu novo engano, cada semana, o seu desejo, o seu temor; cada hora, os seus desapontamentos, visto que o acaso está lá, sempre à espreita para fazer qualquer maldade: tudo isto são puras cenas cômicas. Mas os desejos nunca atendidos, a dor sempre gasta em vão, as esperanças quebradas por um destino impiedoso, os desenganos cruéis que compõem a vida inteira, o sofrimento que vai aumentando, e, na extremidade de tudo, a morte, eis o bastante para fazer uma tragédia. Dir-se-á que a fatalidade quer, na nossa existência, completar a tortura com o escárnio: ela coloca-lhe todas as dores da tragédia, mas, para não nos deixar

ao menos a dignidade da personagem trágica, reduz-nos, nos pormenores da vida, ao papel do bobo.

Todavia, por mais apressadas que as pequenas e grandes preocupações estejam para nos encher a vida, para nos manter a todos sem respirar, em movimento, não conseguem dissimular a insuficiência da vida para encher uma alma, nem o vazio e a insipidez da existência, também não conseguem afastar o aborrecimento, sempre à espreita para ocupar o mínimo vazio deixado pela preocupação. Daí resulta que o espírito do homem, que não tem ainda bastantes preocupações, mágoas e ocupações fornecidas pelo mundo real, constrói, com mil superstições diversas, um mundo imaginário, arranja-se de modo a que este mundo lhe dê cem males e absorva todas as suas forças, à menor trégua dada pela realidade, visto que ele não poderá gozar esta trégua. É naturalmente o que acontece às pessoas para quem a vida é fácil, graças a um clima e a um solo clementes, assim, primeiro os hindus, depois os gregos, os romanos, e, entre os modernos, os italianos, os espanhóis *etc.* — O homem fabrica para si, à sua semelhança, demônios, deuses, santos; depois tem que lhes oferecer sem cessar sacrifícios, orações, ornatos para os templos, votos, cumprimentos de votos, peregrinações, homenagens, adornos para as suas estátuas, e o resto. O serviço destes seres mistura-se perpetuamente com a vida real, eclipsa-a mesmo: cada acontecimento torna-se um efeito da ação destes seres; o comércio que se mantém com eles enche metade da vida, alimenta em nós a esperança, e, pelas ilusões que suscita, torna-se-nos por vezes mais interessante do que o comércio com os seres reais. Aí está o efeito e o sintoma de uma verdadeira necessidade do homem, necessidade de socorro e de assistência, necessidade de ocupação para abreviar o tempo; muitas vezes, sem dúvida o resultado vai diretamente contra a primeira destas necessidades, visto que, em cada conjuntura lastimável ou perigosa, faz-nos consumir em orações e oferendas tempo e recursos que teriam o seu emprego em outro lugar; mas é mais favorável à outra necessidade, graças a esse comércio fantástico com um mundo sonhado: aí está o benefício que se tira das superstições, e não é para desdenhar.

---

22. “É agradável, quando o mar está bravo, quando os ventos agitam as ondas, assistir de terra aos esforços dos marinheiros: não que o sofrimento

do outro seja para nós uma verdadeira alegria; mas ver de que males estamos livres, eis o que é agradável.”

§ 59

Agora, finalmente, graças a todos estes estudos de ordem mais geral, graças ao nosso esforço para traçar um esboço da vida humana nos seus traços elementares, devemos ter chegado, na medida em que podemos convencer-nos *a priori* à convicção de que, por natureza, a vida não admite nenhuma felicidade verdadeira, que é essencialmente um sofrimento em aspectos diversos, um estado de infelicidade radical; poderíamos dar muito mais vida e corpo a esta ideia dirigindo-nos à experiência, ao *a posteriori*, descendo aos casos particulares, para colocarmos diante dos olhos imagens, para descrevermos com exemplos a nossa miséria sem nome, para invocar os fatos e a história, onde também é permitido lançar um olhar e procurar luzes. Mas isso seria um capítulo sem fim, e que nos faria descer da universalidade, dessa altura que é a situação própria do filósofo. Além disso, tal quadro passaria facilmente por uma pura declamação sobre o nosso triste destino, como se fez muitas vezes; a este respeito seria acusado de parcialidade, sob o pretexto de que todos os traços da descrição seriam fatos particulares. Ao contrário, escapamos seguramente a esta censura, e a esta suspeita, com o nosso modo frio, filosófico, de descobrir através de razões completamente universais e *a priori* as raízes profundas por onde a dor se liga à própria essência da vida, o que a torna inevitável. Mas caso se pretenda uma verificação *a posteriori*, é fácil obtê-la. Basta ter saído dos sonhos da juventude, ter em consideração a experiência, própria e a dos outros, ter aprendido a conhecer-se melhor, através da vida, através da história do tempo passado e do presente, através da leitura dos grandes poetas, e não ter o juízo paralisado por preconceitos demasiado empedernidos, para resumir as coisas assim: o mundo humano é o reino do acaso e do erro, que nele tudo governam sem piedade, as grandes e as pequenas coisas; a seu lado, o chicote na mão, marcham a patetice e a maldade; também se vê que tudo que é bom custa a aparecer, que tudo que é nobre e sensato se chega a manifestar, a realizar, a dar a conhecer, apenas muito raramente; que, ao

contrário, o incapaz e o absurdo em questão de pensamento, o sem graça, o sem gosto em questão de arte, o mal e a perfídia em matéria de conduta dominam, sem serem desapossados, salvo por instantes. Em todo gênero, o excelente está reduzido ao estado de exceção, de caso isolado, perdido em milhões de outros; e, se por vezes chega a revelar-se em qualquer obra durável, mais tarde, quando essa obra sobreviveu aos rancores dos contemporâneos, permanece solitária, semelhante a um meteorito que se conserva à parte, como um fragmento destacado de um mundo submetido a uma ordem diferente da nossa. — E quanto à vida do indivíduo, toda biografia é uma patografia: visto que viver, regra geral, é esgotar uma série de grandes e pequenas infelicidades; cada um, aliás, esconde o melhor que pode as suas, porque sabe bem que, deixando-as ver, raramente provocaria a simpatia ou a piedade, mas quase sempre a satisfação: não ficam as pessoas todas contentes por verem os males que evitaram? Mas, no fundo, talvez não encontrássemos um homem, no fim da sua vida, e ao mesmo tempo refletido e sincero, que desejasse recomeçá-la, e não preferisse antes um absoluto nada. No fundo e em resumo, o que existe no monólogo universalmente célebre de Hamlet? Isto: o nosso estado é tão infeliz que um absoluto não ser seria muito preferível. Se o suicídio nos asseguras-se o nada, se na verdade nos fosse proposta a alternativa “de ser ou não ser”, então sim, seria preciso escolher o não ser, e isso seria um desenlace digno de todos os nossos desejos (*a consummation devoutly to be wish’d*) . Só que, em nós qualquer coisa nos diz que não é bem assim: que o suicídio não desenlaça nada, que a morte não é um aniquilamento absoluto. — Semelhante é o sentido destas palavras do Pai da História (Heródoto, *Historiae*, 7, 46), palavras que nunca foram desmentidas: “Não existe um homem a quem não tenha acontecido mais do que uma vez desejar não ter de viver o dia seguinte”. De modo que esta brevidade da vida, de que nos lamentamos tanto, seria ainda o que a vida tem de melhor.

Se colocássemos sob os olhos de cada um as dores, os sofrimentos horríveis a que a vida nos expõe, o pavor nos tomaria: peguem o mais endurecido dos otimistas, levem-no através dos hospitais, dos lazaretos, das salas onde os cirurgiões fazem mártires; através das prisões, das câmaras de tortura, dos telheiros para escravos; nos campos de batalha, e nos locais de execução; abram-lhe todos os negros retiros onde se esconde a miséria, que foge dos olhares dos curiosos indiferentes; para acabar, façam-no lançar um olhar na prisão de Ugolino, na Torre da Fome: ele verá, então, bem o que é

o seu *meilleur des mondes possibles* (Leibniz, *Essais de Théodicée sur la bonté de Dieu*, 1, 8). E, aliás, de onde é que Dante tirou os elementos do seu *Inferno*, senão deste mundo real? Na verdade, fez dele um *Inferno* bem apresentável. Mas quando se tratou de fazer um *Céu*,de lhe descrever as alegrias, então a dificuldade foi insuperável: o nosso mundo não lhe fornecia nenhum material. Portanto, ele apenas teve um caminho a seguir: em vez de nos falar da felicidade do Paraíso, voltou a dizer-nos as lições que tinha recebido dos seus antepassados, da sua Beatriz e de diversos santos. Chega para confessar o que é o nosso mundo. Talvez se passe com a vida o mesmo que com todos os maus materiais: todo falso brilhante está do lado do direito; o que está em pior estado está escondido. O que pode fazer efeito, cair no goto, coloca-se na vitrina, e quanto mais longe se está de possuir o verdadeiro contentamento, mais se quer passar, na opinião dos outros, por uma pessoa feliz. Sim, a nossa loucura chega até aí, fazer-nos tomar como alvo supremo dos nossos esforços a opinião dos outros; e, contudo, o nada de tal resultado é bastante conhecido; quase todas as línguas o dizem: a sua palavra para dizer vaidade, *vanitas*, significa vazio, nada. Aliás, apesar de todas essas mentiras, os sofrimentos podem aumentar, e o fato é quotidiano, até nos fazer desejar com paixão essa coisa, geralmente a mais temida: a morte. Então, quando o destino quer mostrar tudo o que pode, até essa saída fecha ao infeliz, e, lançando-o nas mãos de inimigos em fúria, mantém-no lá num atroz longo martírio, sem remédio. Que chame agora, o pobre supliciado, os seus deuses em seu socorro! Permanece exposto ao seu destino, e o destino não perdoa. Pois bem, esta situação do homem perdido sem remédio é a própria imagem da nossa impotência para lançar longe de nós a vontade, uma vez que a nossa pessoa é apenas a realização objetiva desta última. — Se um poder estranho é incapaz de mudar esta vontade ou de suprimi-la, não o é menos de livrá-la dos seus tormentos: esses tormentos estão ligados à essência da vida, e a vida é a manifestação da vontade.

Sempre, neste assunto capital, como em tudo, o homem vê-se reduzido a si mesmo. Em vão fabrica deuses para si, para lhes pedir, para lhes tirar com manha bens que só a energia do seu querer pode produzir. O Antigo Testamento tinha feito o mundo e o homem a obra de um Deus; mas o Novo reconheceu que a salvação e a libertação do mundo, hoje em dia mergulhado na miséria, deviam vir do próprio mundo: assim, foi preciso fazer desse Deus um homem. Portanto, a vontade do homem é, e

permanece, para ele, aquilo de que tudo depende. Se os saniasis, os mártires, os santos de todas as confissões e de todos os nomes suportaram voluntária e alegremente, o seu martírio, foi porque neles a vontade de viver se tinha ela mesma suprimido: então, só a lenta destruição da aparência revestida por essa vontade podia parecer-lhes bem-vinda. Mas não antecipemos a continuação da minha exposição. — Não posso, porém, dissimular aqui a minha opinião: é que o otimismo, quando não é um puro palavreado privado de sentido, como acontece nessas cabeças vazias onde se alojam apenas palavras, é pior do que um modo de pensar absurdo: é uma opinião realmente*ímpia,* uma zombaria odiosa, em face das inexprimíveis dores da humanidade. — Mas não se pode pensar que a fé cristã é favorável ao otimismo; muito pelo contrário, nos Evangelhos, o mundo e o mal são considerados quase como termos sinônimos.

§ 60

Acabamos as duas análises que precisávamos intercalar na nossa exposição: a da liberdade que pertence à vontade em si, e da necessidade própria dos seus fenômenos; e a da sorte que espera esta vontade no mundo em que ela se reflete, e de que ela deve tomar conhecimento para se pronunciar sobre a questão de saber se ela se afirmará a si mesma, ou se negará. Agora podemos considerar esta afirmação e esta negação, visto que até aqui falamos delas apenas para dar uma ideia geral. Trata-se de iluminá-las em cheio, e para isso de expor os modos de viver pelos quais uma e outra se exprimem, e ver a sua significação.

A *afirmação da vontade* é a própria vontade, que subsiste com a inteligência e não fica nada enfraquecida com isso, enfim, tal como ela se nos oferece em geral, enchendo a vida do homem. Ora, o corpo é uma primeira manifestação da vontade, sob as condições determinadas pelo grau e o indivíduo de que se trata; e a vontade desenvolvida no tempo é, por seu lado, apenas a paráfrase do corpo, uma explicação do que ele significa, tanto no seu conjunto como nas suas partes; essa vontade é, portanto, apenas uma revelação da mesma coisa em si de que o corpo é uma primeira forma visível. Podemos, por consequência, dizer, em vez de afirmação da vontade, afirmação do corpo. O tema sobre o qual a vontade, através dos seus diversos atos, executa variações é a pura satisfação das necessidades que, no estado de saúde, resultam necessariamente da própria existência do corpo: o corpo já as exprime; e resumem-se a dois pontos: conservação do indivíduo, propagação da espécie. É apenas em relação a elas que os mais variados motivos dominam a vontade e engendram múltiplos atos. Cada um destes atos é apenas uma prova, um exemplo da vontade que se manifesta no seu conjunto através destas necessidades. Quanto à forma desta prova, quanto ao aspecto do motivo, isto é secundário; aquilo de que se trata é, se há vontade, qual é a sua intensidade. É apenas através dos motivos que a vontade se torna visível, como os olhos têm necessidade da luz para exercer a sua faculdade de ver. O motivo, em geral, está perante a vontade como um

Proteu das mil formas: ele é a promessa de um satisfação plena e contínua, de um apaziguamento da sede de querer; mas uma vez alcançado este alvo, ei-lo que muda de aspecto, reaparece e de novo põe a vontade em movimento, com uma força proporcional àquela que ela tem de energia e à relação que ela mantém com a inteligência, os dois elementos que, graças a estas provas e exemplos, se revelam aos nossos olhos e formam o caráter empírico.

O homem, desde que começou a conhecer-se, vê-se ocupado em querer, e regra geral a sua inteligência permanece numa relação constante com a sua vontade. Começa por procurar conhecer bem os objetos da sua vontade, depois os meios de alcançá-los. Então vê o que tem a fazer, e em geral não procura saber mais nada. Ele age, fatiga-se: a consciência, que tem de trabalhar sempre para o alvo que a sua vontade persegue, mantém-no preparado e ocupado; o seu pensamento ocupa-se com a escolha dos meios. Tal é a vida de quase todos os homens: eles querem, sabem o que querem, e procuram-no com sucesso suficiente para escapar ao desespero, suficientes fracassos para escapar ao aborrecimento com as suas consequências. Daí resulta um certo júbilo, ou pelo menos uma paz interior, onde nem riqueza nem pobreza têm grande influência: nem o rico nem o pobre fruem aquilo que têm, visto que, vimos por que, os seus bens apenas os afetam negativamente; o que os mantém neste estado é a esperança de bens que esperam como prêmio das suas dores. Portanto, trabalham, persistem, com seriedade, mesmo com um ar importante, tais como as crianças aplicadas no seu jogo. — É apenas excepcionalmente que uma vida destas vê o seu curso perturbado, uma vez que a inteligência se libertou do serviço da vontade, e se dedicou a considerar a própria essência do universo, de um modo geral; ela chega então, para satisfazer a necessidade estética, a um estado contemplativo, para satisfazer a necessidade moral, a um estado de abnegação. Mas a maior parte dos homens foge, durante a sua vida, à frente da necessidade, que não os deixa parar, refletir. Ao contrário, muitas vezes a vontade exalta neles até uma afirmação extraordinariamente enérgica do corpo, de onde saem apetites violentos, poderosas paixões: então o indivíduo não se limita a afirmar a sua própria existência, nega a de todos os outros, e esforça-se por suprimi-los, desde que os encontre no seu caminho.

A conservação do corpo com a ajuda das suas próprias forças é ainda um grau muito humilde da afirmação da vontade; e se, livremente, ela se

limita a isso, poder-se-á admitir que, com a morte, a vontade de que o corpo era a forma exterior extingue-se com ele. Mas já a satisfação da necessidade sexual ultrapassa a afirmação da existência particular, limitada a um tempo tão curto, vai mais longe, e, para além da morte do indivíduo, afirma a vida, até uma distância infinita. Sempre verdadeira e lógica, a natureza aqui é além disso ingênua, e coloca-nos sob os olhos toda a significação do ato gerador. A própria consciência, a força do desejo, revela-nos neste ato a *afirmação* mais decisiva *da vontade de viver,* na sua pureza, e independente de qualquer adição (como a negação dos outros indivíduos); além disso, no tempo, na série das causas, na natureza, enfim, aparece, como consequência do ato, uma nova vida: perante o gerador, o gerado, como fenômeno, é diferente, mas em si e pela sua ideia, é-lhe idêntico. Eis por que este ato permite às gerações sucessivas de seres vivos unirem-se num todo que pode dizer-se perpétuo. O ato da procriação, em relação ao seu autor, apenas exprime, assinala a sua adesão determinada à vida; em relação ao novo indivíduo, não é, seguramente, a causa da vontade de que ele é a manifestação, visto que, em si, a vontade não conhece nem causa nem efeito; mas, como toda causa, ele é apenas a ocasião que fez a vontade manifestar-se nesse momento e nesse ponto. Como coisa em si, a vontade do gerador e a do gerado são apenas uma vontade, visto que só o fenômeno está submetido ao princípio de individuação, e não a coisa em si. Por efeito desta afirmação que ultrapassa o corpo do indivíduo e vai até a produção de um novo corpo, a dor e a morte, também elas, e enquanto são essenciais ao fenômeno da vida, são também afirmadas de novo, e, desta vez, a possibilidade de libertação que a inteligência chegada ao mais alto ponto de perfeição deve oferecer está visivelmente perdida. Tal é a significação profunda da vergonha que acompanha o ato da geração. — É a mesma ideia que, sob a forma mítica, se encontra no dogma cristão do pecado de Adão: este pecado, evidentemente, foi ter saboreado o prazer da carne; todos participamos dele, e, por causa disso, estamos sujeitos à dor e à morte. Este dogma eleva-nos acima da esfera em que tudo se ilumina pela razão suficiente, e nos coloca em face da ideia do homem; ele ensina-nos a recompor a unidade desta ideia, depois dela se ter dispersado em inumeráveis indivíduos, reunindo-os pelo laço da geração.

Por conseguinte, o cristianismo vê em todo indivíduo primeiro a sua identidade com Adão, com o representante da afirmação da vida, de onde a sua participação no pecado (no pecado original) e, através disso, na dor e na

morte; depois, também, e graças ao conhecimento da ideia, a identidade desse indivíduo com o Salvador, o representante da negação do apego à vida, de onde a sua participação no sacrifício e nos méritos do Salvador, e a sua libertação das cadeias do pecado e da morte, isto é, do mundo (*Romanos*, V, 12-21).

Um outro mito ainda concorda conosco para mostrar na satisfação carnal a afirmação da vontade de viver ultrapassando a vida do indivíduo, o abandono consumado de um ser a esta vontade, um consentimento renovado à vida: é o mito grego de Proserpina. O regresso dos infernos era-lhe ainda permitido, enquanto não tivesse saboreado os frutos infernais; porém mal tocou a romã, mal a saboreou, pertence ao mundo subterrâneo. Na incomparável narrativa que Goethe deu acerca disto, esse sentido das coisas é completamente visível, sobretudo no momento em que ela acaba de saborear a romã e em que o coro invisível das Parcas começa: Eis-te nossa!

[...]

Em jejum podias regressar
E esta romã mordida faz-te das nossas!

(*Triunfo da sensibilidade*, 4)

Coisa notável, Clemente de Alexandria (*Estrômatos*, III, 15) exprime o mesmo pensamento com a ajuda da mesma imagem e dos mesmos termos:

Οἱ μὲν εὐνουχίσαντες ἑαυτοὺς ἀπὸ πάσης ἁμαρτίας διὰ τὴν βασιλείαν τῶν οὐρανῶν, μακάριοι οὗτοί εἰσιν οἱ τοῦ κόσμου νηστεύοντες

(*Qui se castrarunt ab omni peccato, propter regnum caelorum, ii sunt beati, a* mundo ieiunantes).[23]

O que nos revela também na inclinação dos sexos a afirmação decidida e a mais enérgica da vida é que para o homem da natureza, como para o animal, ela é o termo último, o fim supremo da existência. O primeiro objetivo deste homem é a sua própria conservação; quando a tiver conseguido, sonha apenas com a propagação da espécie; na medida em que obedece à pura natureza, não pode aspirar a mais nada. Portanto, a natureza, que tem por essência a vontade de viver, impulsiona com todas as suas forças quer o animal quer o homem a perpetuarem-se. Feito isto, ela tirou do indivíduo o que queria, e fica bastante indiferente perante a sua morte,

visto que para ela — que, semelhante à vontade de viver, apenas se ocupa com a conservação da espécie — o indivíduo é como nada. É porque viam na atração dos sexos a manifestação mais forte daquilo que constitui a essência da natureza, da vontade de viver, que os antigos poetas e filósofos Hesíodo e Parmênides disseram com um sentido profundo: *Eros* (o Amor) é a realidade primitiva, criadora, o princípio de onde saíram todas as coisas (ver Aristóteles, *Metafísica*, 2, 4). Ferecides disse isto (Proclo, *Comentários ao Timeu de Platão*, livro 3):

Εἰς ἔρωτα μεταβεβλῆσθαι τὸν Δία, μέλλοντα δημιουργεῖν

(*Iovem, cum mundum fabricare vellet, in cupidinem sese transformasse*).[24]

— Devemos recentemente um estudo extenso sobre esta questão a Georg Friedrich Schoemann, *De cupidine cosmogonico*, 1852. A Maya dos hindus, de que todo o mundo das aparências é apenas a obra, o tecido, traduz-se nas paráfrases pelo amor.

Os órgãos viris, mais que nenhum dos aparelhos exteriores do corpo, estão submetidos apenas à vontade, e de modo nenhum à inteligência: mesmo a vontade mostra-se aqui quase tão independente da inteligência como nos órgãos da vida vegetativa, da reprodução parcial, os quais funcionam por uma simples excitação, e onde a vontade opera cegamente, como na natureza bruta. A geração, com efeito, é apenas a reprodução já não parcial mas que estende a um indivíduo a nutrição à segunda potência, do mesmo modo que a morte é apenas a secreção à segunda potência. — Por todos estes motivos, os órgãos viris são o verdadeiro *foco* da vontade, o polo oposto ao cérebro, que representa a inteligência, a outra face do mundo, o mundo como representação. Eles são o princípio conservador da vida e que lhe assegura a infinitude do tempo; é por causa desta propriedade que eles eram adorados pelos gregos no falo, e pelos hindus no *linga*: símbolo duplo da afirmação da vontade, vemo-lo agora. Pelo contrário, a inteligência torna possível a supressão da vontade, a salvação pela liberdade, o triunfo sobre o mundo, o aniquilamento universal.

Já no começo deste quarto livro, examinamos pormenorizadamente como a vontade de viver, quando se afirma, deve compreender a sua situação em relação à morte: a morte não constitui obstáculo para ela, visto que já está envolvida na ideia da vida e faz parte dela, contrabalançada

como está pelo seu oposto, a geração, isto é, a promessa, a garantia dada à vontade de viver, de uma vida tão longa quanto o tempo, apesar da desaparição dos indivíduos. Verdade que os hindus exprimiram dando a Shiva o *linga*. No mesmo local, explicamos como o homem que com plena reflexão toma a decisão de afirmar resolutamente a vida pode encarar a morte sem temor. Não voltemos, pois, a falar disto. Quanto à maioria dos homens, sem refletir bem nisso, adota esta situação, e afirma com constância a vida. O mundo também está aí como reflexo desta afirmação, com os seus inumeráveis indivíduos, num tempo infinito, num espaço sem limites, no meio de sofrimentos sem limites, entre o nascimento e a morte, numa cadeia ilimitada de gerações. — Contudo, de nenhum lado um lamento tem o direito de se elevar: é à sua custa que a vontade representa a grande tragicomédia, e ela é o seu próprio espectador. O mundo é o que é porque a vontade, da qual ele é a forma visível, é o que é e quer o que quer. O sofrimento tem a sua justificação: a vontade afirma-se mesmo por ocasião deste fenômeno; e esta afirmação tem como justificação, como compensação, o fato de trazer consigo o sofrimento. Assim se nos revela já, através de um primeiro raio, a *eterna justiça*, tal como ela reina sobre o conjunto; mais tarde a veremos mais de perto, mais claramente, a exercer-se sobre os indivíduos. Mas primeiro teremos que falar da justiça temporal ou humana.

---

23. “Aqueles que cortaram de si mesmos toda parte que peca, em vista do reino dos céus, esses são bem-aventurados, que se abstêm dos bens deste mundo.”

24. “Que Júpiter, quando quis fazer o mundo, transformou-se em amor.”

§ 61

Vimos no segundo livro que em toda a natureza, em todos os graus desta manifestação da vontade, há necessariamente guerra eterna entre os indivíduos de todas as espécies: esta guerra torna visível a contradição interior da vontade de viver. Quando se chega aos graus mais elevados, em que tudo se revela com mais força, vê-se também este fenômeno manifestar-se mais à vontade: então, é mais fácil decifrá-lo. É para nos prepararmos para essa tarefa que vamos considerar o *Egoísmo*, princípio de toda esta guerra, na sua própria origem.

Uma vez que o tempo e o espaço são a condição sob a qual pode realizar-se a multiplicidade dos semelhantes, chamamos-lhes o princípio de individuação. São as formas essenciais da inteligência no estado de natureza, isto é, tal como ela nasce da vontade. Portanto, a vontade deve manifestar-se através de uma pluralidade de indivíduos. Esta pluralidade, aliás, não a atinge, a ela vontade, a ela coisa em si: trata-se apenas dos fenômenos; quanto a ela, está em cada fenômeno inteira e indivisível, e vê à sua volta a imagem repetida até o infinito da sua própria essência. Quanto a esta essência em si, à realidade por excelência, é no interior de si mesma, aí apenas, que ela a encontra. Eis por que todos querem tudo para si, todos querem possuir tudo, pelo menos governar tudo; e tudo que se lhes opõe, eles quereriam poder aniquilá-lo. Acrescente-se no caso dos seres inteligentes que o indivíduo é como a base do sujeito do conhecimento, e este sujeito, por sua vez, a base do mundo; em outras palavras, a natureza inteira fora dele, todos os restantes indivíduos existem apenas enquanto ele os representa para si; aparecem na sua consciência unicamente a título de representação, a sua existência não é portanto independente, está ligada à natureza, à existência dele.

E, com efeito, se a sua consciência desaparecer, o mundo para ele desaparecerá ao mesmo tempo; para ele o mundo existir ou não será a mesma coisa.

Todo indivíduo, como inteligência, existe, portanto, realmente e parece-se ele mesmo com toda vontade de viver; ele vê em si a realidade sólida do mundo, a condição última que acaba de tornar possível o mundo enquanto objeto de representação, em resumo, um microcosmo perfeitamente equivalente ao macrocosmo. A natureza, sempre verídica em todo lugar, dá-lhe um sentimento simples, imediato, acompanhado de certeza, que não exige nenhuma reflexão, uma vez que é primitivo. Com estes dois fatos e as consequências necessárias, explica-se esta singularidade: cada indivíduo, apesar da sua pequenez, ainda que perdido, aniquilado no meio do mundo sem limites, não deixa de se tomar pelo centro de tudo, fazendo mais caso da sua existência e do seu bem-estar que dos de todo o resto, estando mesmo, se apenas consulta a natureza, pronto a sacrificar a isso tudo o que não é ele, a aniquilar o mundo em proveito desse eu, dessa gota de água no oceano, para prolongar por um momento a sua própria existência. Este estado de alma é o egoísmo, e ele é essencial a todos os seres na natureza. É através dele, porém, que a contradição íntima da vontade se revela, e sob um aspecto medonho. O egoísmo, com efeito, tem como base, como ponto de apoio, esta mesma oposição do microcosmo e do macrocosmo; ele advém de que a vontade, para se manifestar, deve submeter-se a uma lei formal, ao princípio de individuação. Por consequência, ela manifesta-se numa infinidade de indivíduos, sempre semelhante a si mesma, sempre inteira, completa, com os seus dois aspectos (vontade e representação). Assim, cada um manifesta-se como sendo toda a vontade e toda a inteligência representativa, enquanto que os outros seres lhe são dados a ele, primeiro, apenas no estado de representações, e representações para ele. Além disso, para ele, o seu próprio ser e a sua conservação devem passar antes de tudo o que existe no mundo. Para cada um de nós, a nossa morte é o fim do mundo; quanto à dos nossos conhecidos, é coisa bastante indiferente a não ser que toque em algum dos nossos interesses pessoais. Quando a consciência atinge o seu mais alto grau, isto é, no homem, a dor e a alegria, por consequência o egoísmo, devem, como a inteligência, elevar-se à sua suprema intensidade, e em nenhuma parte se terá manifestado tão violentamente o combate dos indivíduos, tendo o egoísmo como causa. É o espetáculo que temos sob os olhos, nas grandes como nas pequenas coisas; ele tem o seu lado medonho: é a vida dos grandes tiranos, dos grandes facínoras, são as guerras que devastam o mundo; e o seu lado risível: é aquele que a comédia considera, e tem por traços essenciais essa vaidade e

essa presunção tão incomparavelmente descritas, explicadas *in abstracto* por La Rochefoucauld; encontramos este espetáculo na história universal e nos limites da nossa experiência. Mas onde ele se manifesta plenamente é quando, num grupo de homens, toda lei, toda ordem, chega a ser derrubada. Então vê-se claramente essa *bellum omnium contra omnes*, de que Hobbes, no primeiro capítulo do *De cive*, fez uma descrição tão perfeita. Aí, vê-se cada um não só arrancar ao primeiro que aparece aquilo de que tem necessidade, mas, para acrescentar mesmo imperceptivelmente o seu bem-estar, arruinar completamente a felicidade, a vida inteira de outrem. Tal é a mais enérgica expressão do egoísmo; para ir mais longe, há apenas a maldade propriamente dita: esta trabalha sem qualquer interesse, sem utilidade, para a dor, para a infelicidade de outrem. Em breve voltaremos a tratar dela. — Assim, descobrimos a fonte do egoísmo; em outro local, na minha memória sobre o *Fundamento da moral, §* 14, colocamo-la apenas dogmaticamente: comparem as duas operações.

Aí está uma das fontes principais de onde sai o sofrimento para se misturar com a vida, visto que é preciso e que assim o quer a essência da vida; desde que se realiza toma uma forma determinada, este egoísmo torna-se *Eris*, a guerra entre todos os indivíduos: assim se traduz a contradição que rasga a própria vontade de viver em duas partes inimigas, e que toma uma forma visível graças ao princípio de individuação. Quando se pretende evidenciá-la, em toda a sua clareza, sem intermediário, há um meio cruel para isso: são os combates de feras. Esta divisão, este rasgão, é como a inesgotável fonte dos sofrimentos; as barreiras que o homem imaginou para detê-la são inúteis: veremos brevemente em que consistem.

§ 62

A análise já nos levou a ver o que é, na sua forma primeira e simples, a afirmação da vontade de viver isto é, a pura afirmação do nosso próprio corpo, ou a manifestação da vontade, através de atos, no tempo, manifestação paralela, sem mais, àquela que já o corpo oferece, no espaço, com a sua forma e a sua adaptação a certos fins. Esta afirmação tem como indício a conservação do corpo, e a aplicação de todas as forças do indivíduo a esse objetivo.

A esta afirmação liga-se com um vínculo imediato a satisfação da necessidade sexual; ainda mais, esta faz parte daquela, tanto como os órgãos da geração fazem parte do corpo. Além disso, a renúncia a qualquer satisfação desta necessidade, quando é *livre, sem motivo*, é já uma negação da vontade de viver, um livre aniquilamento dessa vontade por si mesma, em razão de um certo estado de inteligência em que esta age como *calmante.* Por isso esta negação do nosso corpo deve ser olhada como uma contradição que se manifesta entre a vontade e a sua forma visível. Em vão o corpo realiza exteriormente, através dos órgãos da geração, a vontade de perpetuar a espécie: esta perpetuação não é querida. É mesmo por esta razão, como negação, supressão da vontade de viver, que essa renúncia é uma vitória sobre si mesmo tão difícil e tão dolorosa: mas voltaremos a tratar disto. — Agora, a vontade repete este ato de *afirmar o seu apego ao corpo,* numa infinidade de indivíduos coexistentes; por consequência, e graças a este egoísmo que pertence a todo ser, ela pode muito bem, num indivíduo determinado, ultrapassar os limites desta afirmação, até *negar* a própria vontade enquanto manifestada por um outro indivíduo. A vontade do primeiro irrompe no domínio onde se afirma a vontade de outro: ela destrói ou fere o corpo do outro, ou então reduz forças desse corpo ao seu próprio serviço, em vez de deixá-las a serviço da vontade que se manifesta nesse próprio corpo. Logo que, portanto, o primeiro indivíduo subtrai à vontade, enquanto manifestada sob a forma do corpo de outrem, as forças desse corpo, e assim aumenta as forças ao seu serviço e ultrapassa essa

soma de recursos que é o seu corpo, ele afirma a sua própria vontade para além dos limites do seu corpo, e fá-lo negando a vontade manifestada num corpo estranho. — Esta invasão no domínio onde a vontade é afirmada por outrem é conhecida sob o nome de *injustiça.*

Os dois indivíduos, com efeito, dão-se conta perfeitamente do que se passa então, e fazem-no instantaneamente, não de uma maneira abstrata e clara, mas têm o sentimento do que se passa. A vítima da injustiça sente essa invasão na esfera onde ela afirma o seu próprio corpo, a negação dessa esfera por um estranho; experimenta imediatamente uma dor moral, muito distinta, muito diferente da dor física causada pelo próprio fato, ou do mal-estar produzido pela perda que lhe foi infligida. Quanto ao autor da injustiça, nasce nele a ideia de que no fundo ele mesmo e essa vontade manifestada no corpo da vítima são apenas um; de que ao ultrapassar os limites do seu corpo e das suas forças, foi a mesma vontade, em uma outra das suas manifestações, que ele negou; finalmente que, considerando-se em si como pura vontade, é ele mesmo que na sua violência ele combate, ele mesmo que ele despedaça; eu digo que ele sente do seu lado esta verdade, não tem dela uma noção abstrata, sente-a obscuramente; e é a isto que se chama remorso, ou mais especificamente o sentimento da *injustiça cometida.*

Tal é a *injustiça,* reduzida pela análise à sua forma mais geral; mas sob a forma concreta, ela encontra a sua expressão mais acabada, mais exata, mais surpreendente, no canibalismo: que é o seu tipo mais claro e mais imediato; é a imagem medonha do combate da vontade contra si mesma no que ela tem de mais violento, tendo aí a vontade chegado ao seu mais alto grau, ao estado de humanidade. Depois vem o assassinato, tão prontamente seguido pelo remorso; acabamos de defini-lo em termos abstratos e secos; aqui ele revela-se com uma clareza terrível, destruindo o repouso, levando à alma uma ferida que não se curará em uma vida inteira; aí, o nosso pavor em face do crime cometido, o nosso horror no instante de cometê-lo são sinais desse prodigioso apego à vida, que é a própria alma de todo ser vivo, justamente na sua qualidade de forma visível da vontade de viver. (Mais tarde, este sentimento produzido em nós pela injustiça e o mal cometidos, o remorso de consciência, em uma palavra, será objeto de uma análise mais completa, destinada a transformá-lo numa noção clara.) Em seguida vêm os atos idênticos, no fundo, ao assassínio, e diferentes apenas pelo grau: é a mutilação expressamente infligida, as simples feridas, e mesmo as

pancadas. — A injustiça manifesta-se ainda em todo ato que tem como efeito submeter outrem ao nosso jugo, reduzi-lo à escravatura, em toda usurpação dos bens de um outro, pois imaginem que esses bens são o fruto do seu trabalho e verão que essa usurpação é no fundo idêntica ao ato precedente, e que entre os dois a relação é a mesma que existe entre uma ferida e um assassinato.

Com efeito, para que haja *propriedade,* para que haja injustiça em tirar a um homem um certo bem, é preciso, segundo a nossa teoria da injustiça, que esse bem seja o trabalho produzido pelas forças desse homem, tirando-lhe, por consequência, arrebata-se à vontade encarnada num corpo dado às forças desse corpo, para colocá-las a serviço da vontade encarnada num outro corpo. Esta é a condição necessária para que o autor da injustiça, sem se opor ao corpo de um outro, e simplesmente ao tocar num objeto sem vida, diferente desse outro, seja contudo culpado de uma irrupção na esfera onde a vontade é afirmada por um estranho, estando essa coisa como que unida naturalmente e identificada com as forças, o trabalho do corpo do outro.

Assim, portanto, todo verdadeiro direito, todo direito moral de propriedade tem o seu princípio apenas no trabalho; era, de resto, a opinião mais acreditada até Kant, e encontra-se mesmo já expressa em termos claros e verdadeiramente belos no mais antigo dos códigos: “Os homens sensatos, que conhecem as coisas antigas, dizem: um campo cultivado é propriedade daquele que lhe arrancou o mato, que o mondou, que o lavrou, do mesmo modo que o antílope pertence ao primeiro caçador que o feriu de morte” (*Leis de Manu*, IX, 44). — Quanto a Kant, apenas posso explicar por um enfraquecimento senil todo esse estranho tecido de erros que se seguem entre si, e a que se chama a sua teoria do direito, e, nesta teoria, em particular a ideia de ter ido fundar o direito de propriedade na primeira ocupação. Visto que, por mais que eu declare a minha vontade de interdizer a outrem o uso de um objeto, como é que isso chegaria a constituir um direito? Evidentemente, esta declaração tem ela mesma necessidade de se apoiar sobre um direito, em vez de ser ela mesma um direito, como quer Kant. E onde estaria a injustiça propriamente dita, a injustiça no sentido moral, se eu fosse recusar respeitar esta pretensão de propriedade exclusiva que se funda unicamente na declaração do pretendente? O que é que a minha consciência encontraria nisso para se censurar? Não é claro, não salta aos olhos que não existe absolutamente nenhuma *ocupação legítima*, que de

legítimo há apenas a *apropriação*, a *aquisição* de um objeto, que se obtém pela aplicação a esse objeto de forças que nos pertencem por natureza. Se uma coisa tivesse sido, pelos cuidados de alguém, por pouco que seja, desenvolvida, melhorada, colocada ao abrigo dos acidentes, garantida, estivessem esses cuidados limitados ao simples fato de colher ou apanhar do chão um fruto selvagem, como consequência tirar esta coisa ao seu possuidor é arrebatar-lhe o resultado do esforço que ele aí aplicou, é fazer as suas forças servirem a *nossa* vontade, é levar a afirmação da nossa vontade para além dos limites da sua forma visível, até a negar no outro, é cometer uma injustiça.25 — Mas quanto à simples posse do objeto, quando não é acompanhada de nenhuma elaboração, de nenhuma precaução própria para conservá-la, ela funda tão pouco um direito como o faria uma pura e simples declaração da nossa vontade de o fruirmos sozinhos. Embora uma família tivesse sido durante cem anos a única a caçar num determinado território, mas sem nada fazer para melhorá-lo, se aparecesse um imigrante que quisesse também lá caçar, ela não poderia impedi-lo sem injustiça moral. Assim, o suposto direito do primeiro ocupante, a teoria que, para vos recompensar de terem tido a fruição de um objeto, quer ainda conceder-vos o direito exclusivo de fruí-lo para o futuro, é, em moral, completamente sem fundamento. Àquele que se concedesse a si mesmo a posse, o recém-chegado poderá, com muito mais razão, repicar-lhe: “É exatamente porque tiveste durante muito tempo a sua fruição que é justo cedê-la agora a outros”. Quando uma coisa não é suscetível de nenhuma elaboração, nem de melhoramento, nem de proteção contra os acidentes, não existe a seu respeito nenhum direito moral de posse exclusiva; ou então, é preciso pressupor que todos os outros homens, livremente, se abstêm dela, por exemplo em troca de qualquer serviço; mas primeiro é preciso uma sociedade regulada por uma convenção, um Estado. — Assim, estabelecido sobre princípios morais, o direito de propriedade, pela sua própria natureza, confere ao proprietário um poder tão ilimitado sobre os seus bens como o que ele tem já sobre a sua própria pessoa; por conseguinte, ele pode, por doação ou por venda, transmitir a sua propriedade a outros, e estes, por consequência, terão sobre ela o mesmo direito moral que ele tinha.

Consideremos o motivo geral sob o qual se manifesta a injustiça: ela tem duas formas, a *violência* e a *astúcia*; no sentido moral e quanto ao essencial, são o mesmo. Primeiro, se cometo um homicídio, não importa

que me sirva do punhal ou do veneno, e o mesmo se passa com toda lesão corporal.

Quanto às outras formas da injustiça, pode-se sempre reduzi-las a um fato capital: prejudicar um homem é obrigá-lo a servir já não a sua própria vontade, mas a minha, a agir segundo o meu querer e não o seu. Se uso a violência, é com o auxílio do encadeamento das causas físicas que chego aos meus fins; se uso astúcia, auxilio-me com o encadeamento dos motivos, o que é a própria lei da causalidade refletida na inteligência. Para este efeito, apresento à sua vontade *motivos ilusórios*, de tal modo que no momento em que ele pensa seguir a *sua* própria vontade, ele segue a minha. Como o meio onde se movem os motivos é a inteligência, é preciso para este efeito que falsifique os dados da sua inteligência: eis a *mentira*. A mentira tem sempre como alvo agir sobre a vontade do outro, nunca só sobre o seu espírito em si mesmo; se ela quer tocar o espírito, é porque o toma como meio, e serve-se dele para determinar a vontade. Com efeito, a minha própria mentira parte da minha vontade, portanto tem necessidade de um motivo; ora, este motivo apenas pode ser fazer outrem querer agir, não apenas sobre o seu espírito, não podendo este espírito por si mesmo ter nenhuma influência sobre a *minha* vontade, nem por consequência colocá-la em movimento, agir sobre a sua direção; só a vontade e a conduta do outro podem desempenhar este papel. Quanto à inteligência do outro, ela intervém no meu cálculo por consequência e indiretamente. Com isto, não penso apenas nas mentiras inspiradas por um interesse evidente, mas também nas que são de pura maldade, visto que há uma maldade que se regozija com os erros dos outros por causa dos males que para estes acarretam. No fundo, é também a finalidade da vanglória: ela procura adquirir mais respeito, levantar a estima que temos de nós mesmos e através disso agir mais ou menos eficazmente sobre a vontade e a conduta do outro. Não é simplesmente calar uma verdade — em outras palavras, recusar-se a uma aprovação — que constitui uma injustiça; mas tudo que impõe uma mentira o é. Aquele que recusa indicar a um viajante o bom caminho não lhe faz mal, mas sim aquele que lhe mostra um mau. — Vê-se, pelo que está dito atrás, que a mentira em si mesma é uma injustiça tanto como a violência, visto que se propõe estender o poder da minha vontade sobre estranhos, afirmar, por consequência, a minha vontade pelo preço da negação da deles: a violência não faz pior. — Mas a mentira mais acabada é a *violação de um contrato*: aí encontram-se reunidas, e na forma mais

evidente, todas as circunstâncias acima enumeradas. Com efeito, se adiro a uma convenção, conto que o outro contratante mantenha a sua promessa, e é esse mesmo o motivo que tenho para manter presentemente a minha. As nossas palavras foram trocadas após reflexão e em boa forma. A veracidade das declarações feitas de uma parte e de outra depende, segundo a hipótese, da vontade dos contratantes. Portanto, se o outro viola a sua promessa, ele enganou-me, e, ao agitar diante dos meus olhos simulacros de motivos, conduziu a minha vontade na via conveniente aos seus desígnios, estendeu o poder da sua vontade sobre a pessoa de um estranho: a injustiça é completa. Tal é o princípio que torna, em moral, os *contratos* legítimos e válidos.

A injustiça violenta não *desonra* tanto o seu autor como a injustiça pérfida: aquela vem da força física, tão poderosa para a impor aos homens, quaisquer que sejam as circunstâncias; esta, pelo contrário, avança por caminhos desviados, e assim trai a fraqueza; o que rebaixa o culpado tanto no seu ser físico como no seu ser moral. Além disso, para o mentiroso e o embusteiro, existe apenas um meio de sucesso: é no momento de mentir, testemunhar o seu desprezo, a sua aversão pela mentira; a confiança do outro tem este preço, e a vitória deve-se a que se lhe atribui toda a lealdade que lhe falta. — Se a fraude, a impostura, a falcatrua inspiram tamanho desprezo, é por esta razão: a franqueza e a lealdade formam o vínculo que ainda coloca unidade entre os indivíduos, esses fragmentos de uma vontade dispersa sob a forma de multiplicidade, uma unidade exterior, pelo menos, e que por isso contém, em certos limites, os efeitos do egoísmo nascido dessa fragmentação. A impostura e a fraude quebram este último vínculo, este vínculo exterior, e abrem assim aos efeitos do egoísmo um campo ilimitado.

Segundo o curso lógico das nossas ideias, definimos o que contém a noção de injustiça: a injustiça é o caráter próprio da ação de um indivíduo que estende a afirmação da vontade enquanto manifestada pelo seu próprio corpo, até negar a vontade manifestada pela pessoa do outro. Do mesmo modo, com a ajuda de exemplos muito gerais, determinamos o limite onde começa o domínio da injustiça; ao mesmo tempo marcamos-lhe, com a ajuda de algumas definições capitais, os graus essenciais, dos mais elevados aos mais fracos. De tudo isto segue-se que a noção da injustiça é primitiva e positiva; é o seu contrário, o justo, que é secundário e negativo. Não consideremos as palavras, mas as ideias. Com efeito, não se falaria nunca de direito se nunca houvesse injustiça. A noção de direito encerra apenas

exatamente a negação do injusto; ela convém a toda ação que não é uma transgressão do limite acima determinado, e que não consiste em negar a vontade no outro, para a fortificar em nós. Este limite, portanto, divide, no que diz respeito ao valor moral puro, o campo da atividade possível em duas partes correspondentes: a das ações injustas e a das ações justas. Desde que uma ação não caia na falta analisada mais acima de invadir o domínio onde se afirma a vontade do outro, tendo em vista negá-la, ela não é injusta. Assim, recusar socorro a um infeliz pressionado pela necessidade, contemplar tranquilamente do seio da abundância um homem que morre de fome, isso é cruel, mesmo diabólico, mas não injusto: tudo o que se pode afirmar com toda a certeza é que um ser capaz de insensibilidade e de dureza até esse ponto está pronto para todas as injustiças assim que os desejos o impulsionem a isso e nenhum obstáculo o detenha.

Mas o caso em que a noção do direito, como negação da injustiça, se aplica melhor, e aquele de onde sem dúvida começou por nascer, é aquele em que uma tentativa de injustiça é repelida pela força: essa defesa não pode ser por sua vez uma injustiça, ela é portanto, justiça; para falar a verdade, no entanto, tomada em si e separadamente, é também um ato de violência e seria uma injustiça; mas o motivo justifica-a, isto é, constitui-a no estado de ato de justiça e de direito. Se um indivíduo, na afirmação da sua vontade, vai tão longe que se estende sobre a afirmação da vontade que é própria da minha pessoa, se com isso ele a nega, protegendo-me dessa usurpação, apenas nego a sua negação; da minha parte, não há, portanto, nada mais do que a afirmação da vontade de que o meu corpo é por natureza e essência a forma visível, e já uma expressão implícita. Por consequência, não há nisto nada que seja uma *injustiça*; em outras palavras, aí existe um *direito.* O que se resume em dizer isto: tenho o direito de negar uma vontade estranha, opondo-lhe a quantidade de força necessária para afastá-la; este direito pode ir, é evidente, até o aniquilamento do indivíduo em que reside essa vontade estranha; neste caso, para repelir o dano que me ameaça, posso proteger-me contra as invasões dessa força exterior por meio de uma força suficiente para afastá-la; e, fazendo isto, não cometo nenhuma injustiça, estou no meu direito. Com efeito, em tudo isto, permaneço quanto a mim nos limites de uma pura afirmação da minha vontade, afirmação que é da própria essência da minha pessoa e de que a minha pessoa é em suma apenas uma primeira expressão; é dentro destes limites que se mantém o teatro da luta; esta não atinge uma esfera estranha; ela é da minha parte,

portanto, apenas a negação de uma negação, isto é, uma afirmação; em si mesma não tem nada de negativo. Posso, portanto, sem sair do direito, velar pela salvação da minha vontade, enquanto ela se manifesta no meu corpo e no emprego que posso fazer das minhas forças físicas só para a conservação do meu corpo, sem negar com isso nenhuma das vontades estranhas que se encerram igualmente no seu domínio; posso velar por isso, constrangendo toda vontade exterior que negar a minha a abster-se dessa negação: em resumo, tenho, dentro dos limites acima referidos, um direito de constrangimento.

Todas as vezes que tenho um direito de constrangimento, um direito absoluto de usar as minhas forças contra o outro, posso igualmente, segundo as circunstâncias, opor a astúcia à violência do outro; não cometerei injustiça com isso: por consequência, possuo um *direito de mentir*, na mesma medida em que possuo um direito de constrangimento. Assim, um indivíduo é detido por ladrões de estrada; eles revistam-no; ele assegura-lhes que não tem consigo mais nada do que aquilo que eles encontraram: ele está no seu pleno direito. Do mesmo modo, também, se um ladrão se introduziu durante a noite em casa, se, com uma mentira, o fizeram entrar num porão e aí o fecharam. Um homem é capturado por salteadores, barbarescos, suponho. Ele vê-se levado para o cativeiro. Para readquirir a sua libertação, não pode recorrer à força aberta; ele usa da manha e mata-os: está no seu direito. — É por este mesmo motivo que um juramento arrancado pela força pura e simples não obriga moralmente aquele que o faz. A vítima deste abuso da força podia, com pleno direito, livrar-se do seu agressor, matando-o, e principalmente podia livrar-se dele, enganando-o. Roubaram a vossa fortuna e não estais em estado de recobrá-la pela força; se o conseguirdes pela artimanha, não fareis mal. E mesmo se o meu ladrão joga contra mim o dinheiro que me roubou, tenho o direito de me servir de dados falsos contra ele; o que lhe recupero é, apesar de tudo, apenas a minha fortuna. Para negar tudo isto, seria preciso primeiro negar a legitimidade dos estratagemas da guerra, visto que, em suma, eles são outras tantas mentiras, outros tantos exemplos que apoiam o dizer da rainha Cristina da Suécia: “Não se pode confiar nas palavras dos homens, dificilmente nos seus atos”. — Vê-se com isto quanto os limites do direito afloram os da injustiça! Finalmente, considero supérfluo mostrar aqui quanto esta doutrina concorda exatamente com a que foi expressa mais acima a respeito da ilegitimidade da mentira enquanto violência. Pode-se

também tirar daqui com que esclarecer as teorias tão estranhas da mentira oficiosa.26

De tudo o que foi dito resulta que o direito e a injustiça são noções pura e simplesmente morais, em outras palavras, têm sentido apenas para quem tem em vista a ação humana considerada em si, e o seu valor íntimo. Este sentido revela-se por si mesmo à consciência deste modo: por um lado, o ato injusto é acompanhado por uma dor interior; esta dor é o sentimento, a consciência que o que age injustamente tem de um excesso de energia na afirmação da sua vontade, afirmação que leva a negar aquilo que serve de manifestação exterior para uma outra vontade. Por outro lado, esta dor é também a consciência que o agente tem, sendo, como fenômeno, distinto da sua vítima, de, no fundo, ser idêntico a ela. Voltaremos a esta análise do remorso, para a desenvolvermos mais, porém o momento não chegou ainda. Quanto à vítima do ato injusto, ela tem consciência, ela sente com dor que a sua vontade é negada, na medida em que ela é expressa pelo seu corpo, e pelas necessidades naturais que ela não pode satisfazer sem o auxílio das forças desse corpo; ela sabe também que pode repelir esta negação, sem fazer mal, e isto, por todos os meios, se tiver força. Tal é o significado puramente moral das palavras “direito” e “injustiça”, e é o único que têm para os homens considerados enquanto homens, fora de toda qualidade de cidadãos. É aquela, por conseguinte, que subsiste, mesmo no estado de natureza, na ausência de toda lei positiva; é ela que constitui a base e a substância de tudo que se denomina *direito natural*, e que seria melhor denominado direito moral, visto que aquilo que lhe é característico é não se estender àquilo que age sobre nós, à realidade exterior; o seu domínio é o da nossa atividade, o desse conhecimento natural da nossa vontade própria, que nasce do exercício da nossa atividade, e que se denomina *consciência moral*.

Quanto a estender o seu poder para fora, sobre os outros indivíduos, quanto a impedir a violência de se estabelecer em vez do direito, é o que ela nunca pode fazer, no estado de natureza. Neste estado, depende de cada um e sempre não cometer injustiça, mas não depende em nenhum caso de cada um, de um modo absoluto, não sofrer injustiça, isso depende da força exterior de que cada um está armado. Assim, portanto, por um lado, os conceitos de Certo e Errado têm um valor mesmo no estado de natureza, e não são convencionais; mas, neste estado, têm apenas valor de conceitos morais e relacionam-se simplesmente com a consciência que cada um

possui da vontade que reside em si. Na escala formada por graus tão diferentes e tão afastados, em que se mostram as afirmações mais ou menos enérgicas da vontade de viver em cada indivíduo humano, estes conceitos representam um ponto fixo, semelhante ao zero do termômetro: o ponto em que a afirmação da minha vontade se torna a negação da vontade do outro, o ponto em que ela mostra, através de um ato injusto, a medida da sua violência, e ao mesmo tempo a medida da força com que a sua inteligência se liga ao princípio de individuação, visto que este princípio é a forma de uma inteligência inteiramente sujeita à vontade. Agora, caso se ponha de lado este modo totalmente moral de considerar as ações humanas, ou se o negamos, então, nada mais natural do que nos colocarmos ao lado de Hobbes, e olhar o justo e o injusto como noções convencionais, estabelecidas de uma maneira arbitrária e, por consequência, desprovidas de toda realidade fora do reino das leis positivas. Aquele que fala deste modo, não podemos colocar-lhe sob os olhos, por meio de qualquer experiência física, uma coisa que não pertence ao domínio dessa experiência. Passa-se o mesmo com Hobbes, aliás: ele é um empirista determinado. Dá-nos disso uma prova muito notável no seu livro *Sobre os princípios de geometria.* Aí, ele nega toda a matemática no sentido próprio da palavra; ele sustenta obstinadamente que o ponto tem uma extensão, e a linha uma largura. Ora, não podemos mostrar-lhe um ponto sem extensão, nem uma linha sem largura. Temos, portanto, que renunciar a tornar-lhe evidente o caráter *a priori* da matemática, assim como o do direito, visto que se mostrou, uma vez por todas, fechado a qualquer conhecimento não empírico.

Assim, portanto, a teoria pura do direito é um capítulo da moral, e relaciona-se unicamente com o *fazer* e não com o *sofrer.* É apenas o *fazer,* com efeito, que é uma expressão da vontade, é apenas ele que a moral considera.

Quanto ao *sofrer,* é apenas um puro acessório para ela; se por vezes tem a ver com ela, é por motivos indiretos, por exemplo, a fim de demonstrar que um acontecimento cuja única causa é a minha decisão de não sofrer uma injustiça não constitui uma injustiça da minha parte. — Este capítulo, se fosse desenvolvido, deveria ter como objeto, primeiro, determinar com precisão os limites que não devem ser ultrapassados pelo indivíduo na afirmação da sua vontade enquanto ela tem como símbolo objetivo o seu corpo, sob pena de negar a própria vontade enquanto ela se manifesta num outro indivíduo; em seguida, teria ainda como objeto determinar quais são

as ações com as quais se transgridem esses limites, isto é, aquelas que são injustas e das quais nos podemos, por conseguinte, defender sem injustiça. Deste modo, será sempre a ação que permanecerá o objetivo de todo este estudo.

Agora, no domínio da experiência exterior aparece, acidentalmente, a injustiça recebida: é aí que se manifesta, com uma clareza sem igual, o fenômeno da luta da vontade de viver contra ela mesma, e esta luta tem como causas a multiplicidade dos indivíduos e o egoísmo, duas coisas que não existiriam sem o princípio de individuação, essa forma sob a qual, apenas, o mundo pode ser representado na inteligência do ser individual. Já o vimos mais acima: esta luta é a fonte de mais do que uma das dores inseparáveis da vida humana; fonte inesgotável, aliás.

Ora, todos estes indivíduos têm um dom comum, a razão. Graças a ela, eles já não estão, como os animais, reduzidos a conhecer apenas o fato isolado; eles elevam-se até a noção abstrata do todo e da ligação das partes do todo. Graças a ela, depressa souberam remontar à origem das dores desta espécie, e não demoraram a perceber o meio de as diminuir, mesmo de as suprimir na medida do possível. Este meio é um sacrifício comum, compensado pelas vantagens comuns superiores ao sacrifício. Com efeito, se, na ocasião, é agradável ao egoísmo do indivíduo cometer uma injustiça, por outro lado, a sua alegria tem um correlativo inevitável: a injustiça cometida por um não pode deixar de ser sofrida pelo outro, e o sofrimento é muito forte para este último. Se a razão prosseguir, se ela se elevar até a consideração do todo, se ela ultrapassar o ponto de vista em que o indivíduo se mantém, e de onde ele percebe apenas um lado das coisas, se ela escapar por um instante à dependência em que se encontra em relação a esse indivíduo em que ela está incorporada, então ela verá que o prazer produzido num dos indivíduos pelo ato injusto é contrabalançado, destruído por um sofrimento maior em proporção, que se produz no outro. Ela perceberá então que, sendo tudo deixado ao acaso, cada um deve temer ter menos vezes que saborear o prazer de cometer injustiça do que aguentar a mágoa de sofrê-la.

De tudo isto a razão conclui que caso se queira, primeiro, enfraquecer a soma dos sofrimentos a ser repartida entre os indivíduos, e também reparti-la o mais uniformemente possível, o melhor meio, o único, é evitar a todos a mágoa da injustiça recebida, e para isto, fazer renunciar a todos ao prazer que a injustiça cometida pode dar. — Pouco a pouco o egoísmo, guiado pela

razão, procedendo com método, e ultrapassando o seu ponto de vista insuficiente, o egoísmo descobre esse meio, e aperfeiçoa-o com retoques sucessivos: é, enfim, o contrato social, a lei. Esta explicação que proponho sobre a origem da lei, já Platão, na *República*, a tinha acolhido. Com efeito, aliás, não existe outra origem possível: a essência da lei, a natureza das coisas não têm outra. Em nenhum país, em nenhum tempo, o Estado pôde constituir-se de outro modo. É precisamente este modo de formação, e também este objetivo, que lhe dão o seu caráter de Estado. O resto é acessório. Que, em tal ou tal povo, a situação anterior tenha sido a de uma multidão de selvagens independentes entre si (estado anárquico), que tenha sido a de uma multidão de escravos comandados pelos mais fortes dentre eles (estado despótico), isso não importa. Em ambos os casos não havia ainda um Estado. O que o faz aparecer é o contrato consentido por todos. Conforme, a seguir, este contrato é mais ou menos alterado por uma mistura de elementos anárquicos ou despóticos, o Estado é mais ou menos imperfeito.

As repúblicas tendem para a anarquia, as monarquias para o despotismo.

O regime de meio-termo, inventado para escapar a estes dois defeitos, tende para o reino das facções. Para fundar um Estado perfeito, seria preciso começar por fazer seres a quem a sua natureza permitisse sacrificar totalmente o seu bem particular ao bem público. Entretanto, já nos aproximamos do alvo onde existe uma família cuja fortuna está inseparavelmente unida à do país; deste modo, ela não pode, pelo menos nos negócios importantes, procurar o seu bem fora do bem público. É daí que vêm a força e a superioridade da monarquia hereditária.

Mas se a moral considera apenas a ação justa ou injusta, se todo o seu papel é traçar nitidamente, a quem quer que esteja resolvido a não cometer injustiça, os limites em que se deve conter a sua atividade, passa-se de modo diferente com a teoria do Estado. A ciência do Estado, a ciência da legislação, tem em vista apenas a vítima da injustiça. Quanto ao autor, não se importaria com ele, se ele não fosse o correlativo forçado da vítima. Para ela, o ato injusto é apenas o adversário contra o qual ela emprega os seus esforços: é nesta qualidade que ele se torna o seu objetivo. Caso se pudesse conceber uma injustiça cometida que não tivesse como correlativo uma injustiça sofrida, logicamente, o Estado não a proibiria. — Do mesmo modo, aos olhos da moral, o objeto a considerar é a vontade, a intenção,

para ela apenas existe isso, de real; segundo ela, se a vontade determinada a cometer a injustiça fosse parada e anulada, apenas por uma força exterior, isso equivalia inteiramente à injustiça consumada: a moral, do alto do seu tribunal, condena aquele que a concebeu como um ser injusto. Pelo contrário, o Estado não tem de modo nenhum que se preocupar com a vontade, nem com a intenção em si mesma. Ele tem apenas que ver com o fato (realizado, ou tentado), e considera-o no outro termo da correlação, na vítima; para ele, portanto, de real, apenas há o fato, o acontecimento. Se, por vezes, se informa da intenção, do objetivo, é apenas para explicar o significado do fato. Deste modo, o Estado não nos proíbe de alimentar contra um homem projetos incessantes de assassinato, de envenenamento, desde que o medo do gládio e da roda nos retenha não menos incessante e completamente de passar à execução. O Estado também não tem a tola pretensão de destruir a inclinação das pessoas para a injustiça, nem os pensamentos malignos; ele limita-se a colocar, ao lado de cada tentação possível, capaz de nos arrastar para a injustiça, um motivo mais forte ainda, capaz de nos desviar; e este segundo motivo é um castigo inevitável. Deste modo, o código criminal é apenas uma compilação, tão completa quanto possível, de contramotivos destinados a prevenir todas as ações repreensíveis que se possam prever: só que, ação e contramotivo estão aí expressos em termos abstratos; conforme o caso, a cada um compete fazer a aplicação concreta. Para este efeito a teoria do Estado, ou teoria das leis, tirará à moral um dos seus capítulos, aquele que trata do direito, em que são dadas as definições do Justo e do Injusto considerados em si mesmos, e onde são em seguida, e como consequência, traçados os limites precisos que separam um do outro; só que ela apenas se serve deles para tomar o sentido contrário: em todo lugar onde a moral coloca limites que não se devem transpor, se não se quer cometer uma injustiça, ela considerará estes mesmos limites do outro lado, e ela verá aí os limites que não se devem deixar transpor pelos outros se não se quer receber injustiça, e que se tem, por consequência, o direito de defender contra toda transgressão. Portanto, ela vê estes limites apenas do lado em que se encontra aquele que se pode denominar a vítima eventual, e ocupa-se em fortificá-los por dentro. Chamou-se engenhosamente ao historiador um profeta ao contrário: pois bem, do mesmo modo se poderia chamar ao teórico do direito um moralista ao contrário. Então, a teoria do direito — no sentido próprio das palavras, a teoria dos direitos que cada um pode arrogar-se — seria a moral ao

contrário; assim o seria pelo menos por causa de um dos capítulos da moral, aquele em que são expostos os direitos que não podem ser violados. Assim, a noção de injustiça, e a de negação do direito que o injusto encerra, noção que é por origem de ordem moral, tornam-se jurídicas: o seu ponto de partida gira em volta de si mesmo, e orienta-se para o lado passivo em vez de ficar orientado para o lado ativo. Esta noção opera, portanto, uma conversão.

Aqui está — sem falar da doutrina do direito segundo Kant, onde a construção do Estado se deduz do imperativo categórico, e se torna um dever de moralidade, o que é um grave erro — aqui está, dizia, a razão que até estes últimos tempos deu origem a estranhas doutrinas, como aquela de que o Estado é um meio de nos elevar à moralidade, que nasce de uma aspiração para a virtude, que, por conseguinte, ele está todo dirigido contra o egoísmo. Como se só a intenção íntima, na qual apenas reside a moralidade ou a imoralidade, como se a vontade, a liberdade eterna, se deixasse modificar por uma ação exterior, alterar por uma intervenção! Uma teoria não menos falsa é também aquela que faz do Estado a condição da liberdade no sentido moral da palavra, e, por isso mesmo, da moralidade, enquanto que na realidade a liberdade está para além do mundo dos fenômenos, e principalmente para além do domínio das instituições humanas. Já vimos que o Estado não pode de modo nenhum ser dirigido contra o egoísmo, no sentido geral e absoluto da palavra; pelo contrário, é precisamente do egoísmo que nasce o Estado, mas de um egoísmo bem compreendido, de um egoísmo que se eleva acima do ponto de vista individual até abarcar o conjunto dos indivíduos, e que, em uma palavra, tira a resultante do egoísmo comum a todos nós. Servir esse egoísmo é a única razão de ser do Estado, partindo do princípio, todavia — hipótese muito legítima —, que ele não pode contar, da parte dos homens, com a moralidade pura, com um respeito do direito inspirado em motivos completamente morais. De outro modo, aliás, o Estado seria uma coisa supérflua. Não é, contudo, ao egoísmo que o Estado visa, mas apenas às consequências funestas do egoísmo, visto que, graças à multiplicidade dos indivíduos, todos egoístas, cada um está exposto a sofrer no seu bem-estar; é este bem-estar que o Estado tem em vista. Deste modo, Aristóteles diz já (*Política*, 3, 9):

Τέλος μὲν οὖν πόλεως τὸ εὖ ζῆν· τοῦτο δ᾽ ἔστιν τὸ ζῆν εὐδαιμόνως καὶ καλῶς

(*Finis civitatis est bene vivere, hoc autem est beate et pulchre vivere*).27

Hobbes também explicou do mesmo modo, em uma análise exata e excelente, que nisso está a origem e o objetivo de todo Estado; e é, aliás, o que mostra igualmente o velho princípio de toda ordem pública: *Salus publica prima lex esto*.28 — Se o Estado alcança inteiramente o seu objetivo, a aparência que produzirá será a que teria se a moralidade perfeita reinasse em todo lado sobre as intenções. Mas quanto ao fundo, quanto à origem destas duas aparências similares, não há nada de mais oposto.

Com efeito, sob o reino da moralidade, ninguém quereria cometer injustiça; no Estado perfeito, ninguém quereria sofrê-la, todos os meios convenientes seriam perfeitamente ajustados, em vista deste objetivo. É assim que se pode tirar uma linha partindo em dois sentidos opostos; é assim que um animal feroz, com uma focinheira, é tão inofensivo como um herbívoro. — Mas quanto a ir mais longe, isso é o que o Estado não pode: ele não poderia oferecer-nos uma aparência análoga àquela que resultaria de uma troca universal de boa vontade e de afeição. Já mostramos, com efeito, que o Estado, pela sua própria natureza, não poderia proibir uma ação injusta que não correspondesse a nenhuma injustiça sofrida. Se repele todo ato injusto, é simplesmente porque o caso é impossível. Pois bem, em sentido inverso, completamente ocupado como está pelo bem-estar de todos, esforçar-se-á de boa vontade para fazer com que cada um receba de todos sinais de boa vontade e provas de caridade. Mas para isto seria preciso que a primeira condição não fosse a despesa de uma quantidade equivalente desses sinais, visto que neste comércio cada cidadão quererá o papel passivo, nenhum o papel ativo, e não há razão para carregar um em vez de outro com este último papel. E aqui está como acontece que não se pode impor às pessoas nada que não seja negativo, e é este o caráter do direito. Quanto ao positivo, quanto àquilo que se denomina deveres de caridade, deveres imperfeitos, não se pode sonhar com eles.

A política, como dissemos, tira da moral a sua teoria pura do direito, em outras palavras, a sua teoria da essência e dos limites do justo e do injusto, após o que se serve dela para os seus próprios fins, fins estranhos à moral.

Ela toma a direção oposta e então edifica a legislação positiva, incluindo o abrigo destinado a protegê-la: em resumo, ela constrói o Estado.

A política positiva é, portanto, apenas a doutrina moral pura do direito ao contrário.

Pode-se fazer esta operação tendo em conta o meio e os interesses de um povo determinado. Em todo caso, é preciso que a legislação, em tudo o que ela tem de essencial, seja deduzida da doutrina pura do direito, que cada um dos seus preceitos tenha a sua justificação nesta mesma doutrina, caso se deseje que a legislação constitua um verdadeiro direito positivo, e o Estado uma associação jurídica, um Estado no sentido próprio do termo, isto é, uma instituição confessável segundo a moral, porque ele não tem nada de imoral. De outro modo, a legislação positiva é apenas o estabelecimento de uma *injustiça positiva*, e é apenas uma injustiça imposta e publicamente confessada. É o que acontece em todo Estado despótico; é também o caráter da maior parte dos impérios muçulmanos, e é também o de certas partes integrantes de diversos regimes: tais como a servidão, corveia *etc.* — A doutrina pura do direito, o direito natural, ou melhor, o direito moral, encontra-se ao contrário, mas sempre ele mesmo, na base de toda legislação jurídica, exatamente como a matemática pura está na base das matemáticas aplicadas. Os pontos mais importantes desta doutrina, tal como a filosofia deve constituí-la para o uso da política, são os seguintes:

1° Explicação das noções do injusto e do justo, quanto à sua origem e quanto ao seu sentido íntimo e verdadeiro e, enfim, quanto ao seu uso e lugar na moral;

2° Dedução do direito de propriedade;

3° Dedução do princípio moral do valor dos contratos: o fundamento moral do contrato social depende disto;

4° Explicação do nascimento e do destino do Estado; da relação deste destino com a moral, e da necessidade que daí resulta de transportar, após inversão, a doutrina moral do direito para a política;

5° Dedução do direito de punir.

O resto da doutrina do direito é apenas uma aplicação dos princípios acima enumerados: ela apenas precisa melhor os limites do justo e do injusto, em todas as circunstâncias da vida: estas circunstâncias devem estar agrupadas e classificadas; daí um certo número de capítulos e de títulos. Em todas estas questões secundárias, os autores que tratam da moral pura estão de acordo; é apenas quanto aos princípios que diferem, porque os princípios dependem sempre de qualquer sistema filosófico particular. Quanto a nós, nos quatro primeiros dos cinco pontos enumerados mais acima, tratamos

três, como convinha aqui, em termos breves e gerais, mas, contudo, com precisão e clareza: resta-nos tratar, do mesmo modo, do direito de punir.

Kant declarou que fora do Estado não há direito perfeito de propriedade: é um erro profundo. De todas as nossas deduções precedentes resulta que, mesmo no estado de natureza, a propriedade existe, acompanhada de um direito perfeito, direito natural, isto é, moral, que não pode ser violado sem injustiça, e que pode, pelo contrário, ser defendido sem injustiça até o último extremo.

Pelo contrário, é certo que fora do Estado não há direito de punir. Existe apenas direito de punir fundado sobre a lei positiva. É ela que, prevendo a transgressão, fixou uma pena, destinada a ameaçar aquele que for tentado e a desempenhar nele o papel de um motivo capaz de paralisar todos os motivos da tentação. É preciso considerar esta lei positiva como sancionada e reconhecida por todos os cidadãos do Estado. Ela tem, portanto, como base um contrato comum que todos são obrigados a manter em todas as ocasiões, quer se trate de impor o castigo ou de recebê-lo. Por conseguinte, tem-se o direito de exigir de um cidadão que aceite o castigo. É evidente que o objetivo imediato do castigo, considerado num caso dado, é o cumprimento desse contrato que se denomina a lei. Ora, a lei apenas pode ter um objetivo: desviar cada um, pelo temor, de toda violação do direito do outro, visto que é para estar ao abrigo de toda agressão injusta que cada um dos contratantes se uniu aos outros no Estado, renunciou a todo empreendimento injusto e consentiu nos encargos que a manutenção do Estado exige.

A lei e o cumprimento da lei, em outras palavras, o castigo, têm, portanto, em vista essencialmente o futuro, de modo nenhum o passado. Eis o que distingue o castigo da vingança que tira os seus motivos de certos fatos realizados, isto é, do passado. Bater no injusto infligindo-lhe um sofrimento, sem perseguir com isso um resultado futuro, isso é vingança, e ela só pode ter um objetivo: oferecer-se o espetáculo do sofrimento do outro, dizer-se que se é a causa dele, e sentir-se com isso consolado do seu próprio. Pura maldade, pura crueldade. Para tais atos a moral não tem justificação. O mal que me fizeram não me autoriza a infligir semelhante mal a outro. Pagar o mal com o mal, sem procurar ver mais longe, não pode justificar-se nem com motivos morais, nem com nenhum outro motivo racional; e a pena de talião, considerada como princípio único e supremo do direito de punir, é apenas um contrassenso. Deste modo, quando Kant, ao

fazer a teoria do castigo, diz que se trata simplesmente de punir para punir, está contra a verdade e no vazio. Isto não impede a sua doutrina de ainda fazer frequentes aparições nas obras de mais do que um teórico, no meio de diversas frases bonitas, que no fundo são um puro palavreado incoerente. Esta, por exemplo: pelo castigo a falta é resgatada, neutralizada, apagada *etc.*

Na realidade, nenhum homem tem qualidade para se erigir em juiz e punidor, no sentido moral puro das palavras, assim como para castigar, pelas dores que infligiria, as más ações do outro, para lhe impor, em suma, uma penitência. Isso seria uma presunção das mais extremas; deste modo, mesmo na Bíblia: "A vingança é minha, diz o Senhor, e encarrego-me de punir" (*Epístola aos romanos*, 12, 19). Em compensação, o homem tem o direito de velar pelo bem-estar da sociedade; ora, para isto é preciso suprimir todas as ações denominadas criminosas, e por consequência, preveni-las, opondo-lhes motivos contrários, que são as ameaças da lei penal. Estas ameaças, por outro lado, apenas poderão agir, se são executadas, nos casos que não puderam impedir. Assim, o objetivo da punição, ou mais exatamente da lei penal, é apenas prevenir a falta pelo terror, e é isto que é reconhecido geralmente. Esta é mesmo uma verdade evidente em si, de modo que na Inglaterra se encontra na velha fórmula de acusação (*indictment*) de que o advogado da Coroa se serve ainda para os processos criminais; termina assim: *If this be proved, you, the said N. N., ought to be punished with pains of law, to deter others from the like crimes, in all time coming.*29 Quando um príncipe é tentado a perdoar um criminoso justamente punido, que objeção lhe faz o seu ministro? Que o mesmo crime não tardará a reproduzir-se. — É a preocupação do futuro que distingue o castigo da vingança; e o castigo só pode trazer esta marca distintiva se é exigido em virtude de uma lei, visto que então toma o caráter do inevitável, aparece como sendo inseparável de todos os futuros casos semelhantes, confere assim à lei um poder aterrador, e esta atinge o seu objetivo. — Um kantiano não deixaria de objetar que, de acordo com isto, o culpado punido é tratado "como um simples *meio*". Mas esta proposição repetida sem cessar pelos kantianos, "que se deve tratar sempre o homem como um fim em si, nunca como um meio", bem pode soar bem aos ouvidos, bem pode agradar por isso àqueles que gostam das fórmulas a fim de se dispensarem de ter que refletir mais, pois, por pouco que a exponhamos à luz, vê-se que ela é simplesmente uma afirmação muito

vaga, muito indeterminada, que, apenas através de um longo desvio, chega a dizer o que ela quer dizer; desde que se queira aplicá-la, é preciso, para cada caso, uma explicação, adições e modificações especiais, e, na sua forma geral, é muito insuficiente, bastante vazia de sentido, e além do mais hipotética. Em todo caso, o assassino condenado à pena de morte é um indivíduo que se deve tratar como um simples meio, e isso com toda a justiça. Com efeito, ele compromete a segurança pública, que é o objetivo supremo do Estado; se a lei não fosse executada em relação a ele, esta segurança seria mesmo destruída: ele, a sua vida, a sua pessoa, deve, portanto, servir de meio para o cumprimento da lei e o restabelecimento da segurança pública, e ele é reduzido a este papel com a maior justiça do mundo, para a execução do contrato social que consentiu visto que era cidadão, e pelo qual, a fim de obter se gurança a favor da sua vida, da sua liberdade, dos seus bens, deu como penhor, para a segurança dos outros, os seus bens, a sua liberdade e a sua vida.

Agora o penhor está perdido, é preciso ser executado.

A teoria do castigo, tal como acabamos de a ler, tal como ela aparece, desde o primeiro olhar, à sã razão, não pode ser, no que ela tem de capital, nada menos do que uma descoberta; ela esteve apenas como que abafada pelos recentes erros, e seria bom voltar a colocá-la à luz. Quanto ao essencial, ela já está encerrada naquilo que Puffendorf diz sobre o mesmo assunto (*De officio hominis et civis,*livro II, cap. XIII). Hobbes também concorda com ele (*Leviatã,* cap. XV e XXVIII). Nos nossos dias, Feuerbach defendeu esta tese com brilho. Há mais: ela já se encontra nos filósofos da Antiguidade. Platão expõe-na claramente no *Protágoras* (ed. Bipontini, p. 114), no *Górgias* (p. 168), enfim, no XI livro das *Leis* (p. 165). Sêneca formula em duas palavras o pensamento de Platão e a teoria de todos os castigos ao dizer: *Nemo prudens punit, quia peccatum est; sed ne peccetur*30 (*De ira,* I, 16).

Eis, portanto, o Estado, tal como aprendemos a conhecê-lo: o Estado é um meio de que o egoísmo esclarecido pela razão se serve para desviar os efeitos funestos que produz e que se voltariam contra ele mesmo. No Estado cada um persegue o bem de todos, porque cada um sabe que o seu próprio bem está envolvido naquele. Se o Estado pudesse atingir perfeitamente o seu objetivo, então, dispondo de forças humanas reunidas sob a sua lei, poderia servir-se delas para colocar cada vez mais a serviço do homem o resto da natureza e assim, expulsando do mundo o mal sob todas as suas

formas, conseguiria fazer-nos um país de Cocanha, ou qualquer coisa de aproximado. Só que, por um lado, o Estado ficou sempre longe deste objetivo; além disso, quando o atingisse, veríamos subsistir ainda uma multidão inumerável de males, inseparáveis da vida; finalmente, mesmo que todos esses males acabassem por desaparecer, um dentre eles permaneceria ainda: o aborrecimento, que tomaria bem depressa o lugar deixado vago pelos outros, de modo que a dor não perderia nenhuma das suas posições. Isto não é tudo: a discórdia entre os indivíduos não poderia ser completamente dissipada pelo Estado; se lhe tirarem os seus principais campos de ação, ela recuperará em querelas de pormenor. Ainda mais, se a expulsarem do seio do Estado, ela transferir-se-á para o exterior: não haverá mais conflitos individuais, uma vez que o governo os baniu, mas os conflitos regressarão do exterior, sob a forma de guerras entre povos, e a discórdia exigirá por atacado e num só pagamento, como uma dívida acumulada, a dízima sangrenta que pensávamos ter-lhe roubado em pormenor por meio de um governo sensato. E depois, enfim, admitamos que todos estes males fossem vencidos e afastados, graças a uma sabedoria que seria a experiência acumulada de cem gerações; então, como último resultado, teríamos um excesso de população enchendo todo o planeta, e os males terríveis que daí nasceriam, a custo uma imaginação audaciosa conseguiria concebê-los.

---

25. É evidente que para fundar o direito natural de propriedade não é necessário ir buscar dois outros princípios jurídicos: o direito fundado na *posse*, o direito fundado na *formação* do objeto; este último é suficiente. Mas a palavra *formação* não fica bem aqui, pois há outros modos de aplicar cuidados a um objeto, que não dar-lhe a forma.

26. Encontrar-se-á um desenvolvimento mais completo da teoria do direito, tal como a proponho aqui, na minha memória sobre o *Fundamento da moral*, § 17, p. 221-230 da 1ª edição.

27. “O objetivo da cidade é que os cidadãos vivam bem; ora, viver bem é viver uma vida harmoniosa e bela.”

28. “Que a primeira das leis seja o bem-estar público.”

29. “Se isto se provar, vós, chamado fulano, devereis ser punido com as penas da lei, a fim de desviar os outros do mesmo crime, em todos os

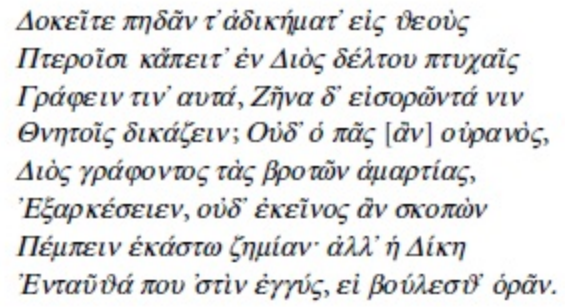
tempos que hão de vir.”

30. “Quando se é sensato, não se pune porque uma falta foi cometida; mas para que ela não volte a ser cometida.”

§ 63

Estudamos a justiça temporal, aquela que assenta no seio do Estado; vimo-la recompensar e punir, e compreendemos que se, nesta função, ela não tiver os olhos postos no futuro, não será uma justiça: sem o pensamento do futuro, todo castigo, toda punição infligida por causa de uma falta será injustificável, como que acrescentando apenas pura e simplesmente um segundo mal ao primeiro, o que é um contrassenso e uma tolice sem efeito.

Mas, quanto à justiça eterna, é completamente diferente; já demos uma ideia dela: é ela que governa já não o Estado, mas o universo; ela não depende das instituições humanas, ela não está exposta nem ao acaso nem ao erro; ela não é incerta, vacilante e flutuante. Ela é infalível, invariável e segura. — A noção da punição já implica a ideia de tempo: deste modo, a justiça eterna não pode ser uma justiça que pune; ela não pode conceder os pormenores, fixar os termos; ela não pode, resignando-se a compensar, por meio de um tempo necessário, o mau ato pela consequência lastimável, submeter-se ao tempo para existir. Aqui o castigo deve estar tão ligado à transgressão, que os dois constituam um todo único.



Δοκεῖτε πηδᾶν τ᾽ἀδικήματ᾽εἰς θεοὺς
Πτεροῖσι κἄπειτ᾽ἐν Διὸς δέλτου πτυχαῖς
Γράφειν τιν᾽αυτά, Ζῆνα δ᾽εἰσορῶντά νιν
Θνητοῖς δικάζειν; Οὐδ᾽ὁ πᾶς [ἂν] οὐρανὸς,
Διὸς γράφοντος τὰς βροτῶν ἁμαρτίας,
Ἐξαρκέσειεν, οὐδ᾽ἐκεῖνος ἂν σκοπὼν
Πέμπειν ἑκάστῳ ζημίαν· ἀλλ᾽ἡ Δίκη
Ἐνταῦθά που ὀστὶν ἐγγύς, εἰ βούλεσθ᾽ὁρᾶν.

Volare pennis scelera ad aetherias domus
Putatis, illic in Iovis tabularia
Scripto referri; tum Iovem lectis super
Sententiam proferre? — sed mortalium
Facinora coeli, quantaquanta est, regia

Nequit tenere: nec legendis Iuppiter
Et puniendis par est. Est tamen ultio
Et, si intuemur, illa nos habitat prope.[31]

(Eurípides, *apud* Estobeu, *Eclogae physicae et ethicae*, I, cap. IV)

Esta justiça eterna existe realmente, ela está na essência do universo: é isto que resulta de todo o nosso pensamento, tal como a expusemos até aqui, e quem quer que o tenha seguido está esclarecido a este respeito.

A manifestação, a expressão objetiva da vontade de viver universal é o mundo, o mundo com todas as suas divisões, com todas as suas formas de ser. A própria existência e o gênero de existência, a do conjunto e a de cada parte, tem raiz apenas na vontade. Ela é livre, ela é todo-poderosa. A vontade aparece em cada coisa, com a determinação que se dá a si mesma, em si mesma e fora do tempo. O mundo é apenas o seu espelho; todas as limitações, todos os sofrimentos, todas as dores que ele encerra são apenas uma tradução daquilo que ela quer, são apenas aquilo que ela quer. A existência está, portanto, distribuída entre os seres segundo a mais rigorosa justiça.

Mas a existência é para cada um a existência própria da sua espécie e da sua individualidade particular, tais como estão ambas, em circunstâncias dadas, no meio do mundo, tal como ele é, governado pelo acaso e pelo erro, submetido à lei do tempo, transitório, sempre sofredor. Há mais: todos os obstáculos que cada um encontra, todos aqueles que poderia encontrar, estão no caminho apenas com justa razão, visto que a vontade universal é a sua vontade, e se o mundo é assim ou assim, é porque a vontade o quis. Sobre quem deve então cair a responsabilidade da existência do mundo e da sua organização? Apenas sobre ela, e sobre mais ninguém; pois, como é que um outro poderia assumi-la? Querem saber o que valem, no sentido moral da palavra, os homens, considerados em geral e no conjunto? Considerem o seu destino em conjunto e em geral. Eis esse destino: necessidade, miséria, lamentos, dor, morte. É que a eterna justiça vela: se, considerado na totalidade, eles não valessem tão pouco, o seu destino médio não seria tão horrível. É neste sentido que podemos dizer: o tribunal do universo é o próprio universo. Se fosse possível colocar numa balança, num dos pratos, todos os sofrimentos do mundo, e no outro todas as faltas do mundo, a agulha da balança ficaria perpendicular, fixamente.

Mas é bem verdade que, aos olhos da inteligência, tal como ela existe no indivíduo, submetida a serviço da vontade, o mundo não se mostra com o mesmo aspecto do que quando ele acaba por se revelar ao investigador, que reconhece nele a forma objetiva da vontade única e indivisível, à qual ele próprio se sente idêntico. Não, o mundo estende diante do olhar do indivíduo sem cultura o véu de Maya de que falam os hindus: o que se lhe mostra, em vez da coisa em si, é só o fenômeno sob as condições do tempo e do espaço, do princípio de individuação e das outras formas do princípio da razão suficiente. E com esta inteligência assim limitada, ele não vê a essência das coisas, que é uma só, mas vê as suas aparências e vê-as distintas, divididas, inumeráveis, prodigiosamente variadas, mesmo opostas. Ele considera a alegria como uma realidade, e a dor como outra; ele vê em certo homem um carrasco e um assassino e em outro um paciente e uma vítima; ele coloca o crime aqui e o sofrimento em outro lugar. Ele vê este viver na alegria, na abundância e nos prazeres, enquanto que, ao lado, aquele morre torturado pela necessidade e pelo frio. Então ele pergunta: Onde está, então, a equidade? E ele próprio, neste ardor de querer que é a sua substância e o seu ser, precipitar-se-á para as alegrias e os prazeres da vida, agarrá-los-á com todas as suas forças e não saberá que, neste ato da sua vontade, o que ele agarra, o que ele liga à sua própria carne, são as dores e os sofrimentos da existência, é o próprio objeto do seu terror. Ele vê o mal, vê a maldade no mundo, mas como está longe de ver que isso são as duas faces diferentes, e nada mais, nas quais a vontade universal de viver aparece! Ele pensa que elas são bem distintas, ou até mesmo opostas, e muitas vezes chama em seu auxílio a maldade, causa o sofrimento do outro, para evitar o sofrimento da sua própria individualidade: como está prisioneiro do princípio de individuação! Engano do véu de Maya! — Assim como no mar agitado, quando espumoso e uivante, se eleva e submerge montanhas de água, o marinheiro, sentado no banco, confia no seu escaler, do mesmo modo, no meio de um oceano de dores, senta-se tranquilo o homem ainda no estado de indivíduo; abandona-se e confia no princípio de individuação, isto é, no aspecto que as coisas tomam aos olhos do indivíduo, no aspecto do fenômeno. O universo sem limites, cheio de uma dor inesgotável, com o seu passado infinito, o seu futuro infinito, este universo não é nada para ele. Não acredita nele mais do que num conto. A pessoa, essa pessoa que se vai dissipando, a sua existência presente, esse ponto sem extensão, o seu prazer do momento, eis a única realidade que

existe para ele. É para salvar isto que ele faz tudo, até o momento em que uma noção mais verdadeira das coisas lhe abre os olhos. Até então, é preciso descer às últimas profundezas da sua consciência para lá encontrar a ideia, muito obscurecida, de que tudo isto não lhe é tão estranho, de que entre o resto e ele existem ligações de que o princípio de individuação não o poderá livrar. Aí reside a origem desse sentimento, tão irresistível, tão natural ao homem (e talvez também aos animais mais inteligentes), esse horror que nos toma de repente quando, por qualquer acidente, nos enganamos no uso do princípio de individuação, e que o princípio da razão suficiente, sob qualquer uma das suas formas, parece sofrer uma exceção. Por exemplo, se alguma mudança parece produzir-se sem causa, se acreditamos ver um morto que aparece, o passado ou o futuro tornarem-se presente, o que está longe ficar perto. O que nos causa nestas ocasiões um terror tão grande é que duvidamos imediatamente dessas formas que são as condições do conhecimento do fenômeno que sozinhas estabelecem uma distinção entre a nossa individualidade e o resto do mundo. Mas precisamente esta distinção é verdadeira apenas para o fenômeno e não para a coisa em si; e é sobre isto que repousa a justiça eterna. — Com efeito, toda felicidade temporal é construída sobre a mesma base; toda sabedoria humana repousa sobre o mesmo terreno, um terreno minado. A sabedoria garante a pessoa contra os golpes da sorte; a boa sorte traz-lhe prazeres, mas a própria pessoa é apenas uma aparência. O que a faz parecer distinta dos outros indivíduos, protegida das dores que os afetam, é a forma de toda aparência, o princípio de individuação. A verdade e o fundo das coisas é que cada um deve considerar como suas todas as dores que existem no universo, como reais todas as que são simplesmente possíveis, enquanto traz em si a firme vontade de viver, enquanto coloca todas as suas forças na afirmação da vida.

Quando a inteligência fura esse véu do princípio de individuação, então ela avalia melhor o que vale uma vida feliz sob a condição do tempo, presente da fortuna ou recompensa da habilidade, e que corre no meio de uma infinidade de existências dolorosas: o sonho de um mendigo que se crê rei; mas o acordar há de chegar, e aquele que dorme perceberá que entre os sofrimentos da sua vida real e ele existia apenas a espessura de uma ilusão.

Para uma inteligência que caminha apenas na sequência do princípio da razão suficiente, e que está prisioneira do princípio de individuação, a justiça eterna não é compreensível: ou a desconhece, ou a desfigura com as

suas ficções. Vê o malvado, depois das maldades e as crueldades de toda espécie, viver na alegria e sair do mundo sem ter sido afetado. Vê o oprimido aguentar até o fim uma vida dolorosa, sem encontrar um vingador, um justiceiro.

Para conceber, para compreender a justiça eterna é preciso abandonar o fio condutor do princípio da razão suficiente, subir acima deste conhecimento que se liga todo ao particular, elevar-se até a visão das ideias, furar de lado a lado o princípio de individuação, e convencer-se que às realidades consideradas em si mesmas já não podem aplicar-se as formas do fenômeno. Só daí é permitido ver, atingir pelo próprio conhecimento, a verdadeira essência da virtude, tal como seremos levados a contemplá-la pelo curso da nossa doutrina; o que não impede que, para a praticar, o conhecimento abstrato não seja necessário. Mas uma vez chegado a este ponto de vista, vê-se claramente que, sendo a vontade aquilo que existe em si em todo fenômeno, o sofrimento, aquele que se inflige e aquele que se suporta, a malícia e o mal, estão ligados a um só e mesmo ser; é indiferente que, no fenômeno em que ambos se manifestam, apareçam como pertencendo a indivíduos distintos, e separados mesmo por grandes intervalos de espaço e tempo. Aquele que sabe, vê que a distinção entre o indivíduo que faz o mal e aquele que o sofre é uma pura aparência que não atinge a coisa em si, que esta, a vontade, está ao mesmo tempo viva em ambos; apenas, enganada pelo entendimento, seu servidor natural, esta vontade desconhece-se a si mesma; num dos indivíduos que a manifestam ela procura um acréscimo do seu bem-estar, e ao mesmo tempo, em outro, ela produz um sofrimento penetrante. Na sua violência, ela enterra os dentes na sua própria carne, sem ver que é ainda a si que se rasga; e, desta forma, graças à individuação, ela patenteia essa hostilidade interior que traz na sua essência. O carrasco e a vítima são apenas um.

Aquele engana-se pensando que não tem a sua parte da tortura, e este pensando que não tem a sua parte da crueldade. Se os seus olhos se elevassem, veriam isto: o torturador, que ele próprio vive no fundo de qualquer um que sofre qualquer tortura, neste vasto universo, sem poder compreender — embora, se é dotado de razão, o pergunte a si mesmo — por que foi chamado para uma existência cheia de misérias que não tem consciência de ter merecido. E, por seu lado, a vítima que toda a maldade que se manifesta ou foi manifestada no universo sai dessa vontade onde também ela vai buscar a sua substância, de que ela também é uma

manifestação; veria que, sendo tal manifestação, sendo uma afirmação da vontade, tomou sobre si todo sofrimento que pode ser o resultado de uma vontade de viver, e que se sofre, é com justiça, enquanto é idêntica a essa vontade. — Era nisto que pensava o profundo poeta Calderón, em *A vida é um sonho*:

Pues el delito mayor
Del hombre, es haber nacido.[32]

E com efeito, quem não vê que é um crime, pois que uma lei eterna, a lei da morte, não tem outra razão de ser? Aliás, nestes versos, Calderón apenas traduz o dogma cristão do pecado original.

Para chegar à noção viva da justiça eterna, dessa balança que compensa impiedosamente o mal da falta com o mal da pena, é preciso elevar-se infinitamente acima da individualidade e do princípio que a torna possível.

É por isso que, tal como uma outra noção vizinha e acessível pelos mesmos esforços, a noção de essência da virtude, permanece sempre inacessível à maioria. — Deste modo os sábios antepassados do povo hindu, se, nos Vedas cuja leitura é permitida às três castas regeneradas, na sua doutrina esotérica, exprimiram-no diretamente, pelo menos tanto quanto o pensamento racional e a linguagem são capazes, e tanto quanto o permite o seu modo de exposição figurativo e rapsódico, em compensação, até onde o povo penetra, na doutrina exotérica deixaram-no passar apenas sob a forma de mito.

Encontramos a sua expressão direta nos Vedas, esse fruto da mais alta ciência e da mais alta sabedoria humana, cujo núcleo, os Upanixades, chegou enfim até nós, e constitui o mais rico presente que devemos ao século atual.

As expressões são variadas; aqui está uma em particular: perante os olhos do neófito desfila a série dos seres vivos e sem vida, e sobre cada um deles é pronunciada a palavra invariável, que se chama por este motivo a Fórmula, a *Mahavakya: Tatoumes*, ou mais corretamente *Tat tvam asi*, isto é, “Tu és isto” (*Oupnekhat*, v. I, p. 60ss). — Quanto ao povo, tratava-se de fazer penetrar nele esta grande verdade, tanto quanto o seu espírito limitado a pudesse receber; para este efeito ela foi traduzida na linguagem do princípio da razão suficiente. Certamente, nela mesma e por natureza, esta linguagem não pode traduzir completamente tal verdade, porque entre elas

há contradição absoluta; todavia foi possível criar-lhe um sucedâneo, mas sob a forma de mito. Era suficiente para fornecer uma regra de conduta, visto que o mito, sendo um produto de um modo de conhecimento fundado sobre o princípio da razão suficiente e por consequência inconciliável para sempre com esta verdade, chega, contudo, a encerrar numa imagem o pensamento moral que é o seu fundo. E é este, em geral, o objetivo das doutrinas religiosas: todas elas apenas colocam sob um invólucro mítico uma verdade inacessível ao entendimento vulgar. Do mesmo modo, neste ponto de vista, poder-se-ia, na linguagem de Kant, chamar ao mito em questão um postulado da razão prática; mas, assim considerado, ele tem a grande vantagem de não conter nenhum elemento que não seja tirado do domínio da realidade visível, de modo que todas as ideias que lá existem usam uma roupagem figurativa. Trata-se do mito da transmigração das almas. Eis o que ele nos ensina:

> Tereis que vos purificar de todo sofrimento que infligirdes aos outros durante a vossa vida, numa vida ulterior e neste mesmo mundo, através de igual sofrimento; a lei é absoluta. Mesmo que apenas tenhais morto um animal, será preciso que, num momento da duração infinita, sejais um animal completamente semelhante e sofrais a mesma morte.

O que ele nos ensina é também isto:

> Uma vida má exige na sua continuação uma vida nova, neste mundo, sob a forma de qualquer ser infeliz e desprezado; o mau voltará a nascer numa casta inferior: será mulher, animal, pária, chandala, leproso, crocodilo *etc.*

E todas as misérias com que o mito nos ameaça são misérias que vemos no mundo real, são aquelas que as criaturas sofrem sem saber como as mereceram; como inferno isto é suficiente. Por outro lado, como recompensa, o mito promete-nos um renascimento sob formas mais perfeitas, mais excelentes: as de brâmane, sábio, ou santo. Finalmente, a recompensa suprema, a que está reservada aos heróis e ao ser perfeitamente resignado, a mulher — sim, à mulher —, se, durante sete experiências sucessivas, quis livremente morrer na pira do seu esposo, ao homem cuja

boca sempre pura nunca terá deixado passar uma mentira; o mito, reduzido aos recursos da linguagem deste mundo, só pode exprimir esta recompensa de um modo negativo, e fá-lo sob a forma de uma promessa que aparece muitas vezes: “Tu não voltarás a nascer”. *Non adsumes iterum existentiam apparentem* (“Tu não voltarás a assumir a existência fenomenal”). Ou então vai buscar a expressão aos budistas que não admitem nem Vedas nem castas: “Tu alcançarás o Nirvana, onde já não encontrarás estas quatro coisas: o nascimento, a velhice, a doença, a morte”.

Nunca nenhum mito se aproximou, nunca nenhum mito se aproximará mais da verdade acessível a uma pequena elite, da verdade filosófica, do que o fez esta antiga doutrina do mais nobre e do mais velho dos povos: antiga e sempre viva, visto que, por mais degenerada que esteja em alguns pormenores, ainda domina as crenças populares, ainda exerce sobre a vida uma ação marcante, hoje como há milhares de anos. É o *nec plus ultra* do poder de expansão do mito. Já Pitágoras e Platão o escutavam maravilhados; foram-no buscar aos hindus, aos egípcios, talvez; veneravam-no, apropriavam-se dele, acreditavam nele, em que medida, afinal, ignoramo-lo. — Hoje em dia enviamos aos brâmanes *clergyman* ingleses e irmãos morávios tecelãos, por compaixão, para lhes levar uma doutrina melhor, para lhes ensinar que são feitos de nada e que devem achar-se cheios de gratidão e alegria com isso.

O nosso resultado, aliás, é pouco mais ou menos como o de um homem que dispara uma bala contra um rochedo. As nossas religiões não se enraízam nem enraizarão na Índia: a sabedoria primitiva da raça humana não se deixará desviar do seu curso por uma aventura que aconteceu na Galileia. Não, mas a sabedoria indiana refluirá sobre a Europa e transformará completamente o nosso saber e o nosso pensamento.

---

31. “*Pensam que as ações injustas sobem à morada dos deuses Levadas por asas, e que lá, junto de Júpiter sobre tabuinhas Alguém as inscreve, depois do que Júpiter, ao vê-las Faz justiça aos mortais? Mas o próprio céu inteiro, Se Júpiter escrevesse as faltas dos vivos, Não chegaria, e o próprio Deus não chegaria nem a ler Nem a repartir as punições. Não, a Justiça / Está em qualquer lugar aqui perto: abram apenas os olhos*.”

32. “Pois que o grande crime do homem é ter nascido.”

§ 64

Quanto a nós, não foi uma explicação mítica que demos da justiça eterna, mas filosófica. Resta-nos considerar diversas questões que se prendem àquela, isto é, a significação moral que se liga à ação, e a consciência desta significação, que é o conhecimento no estado de puro sentimento. — Mas, antes, quero ainda chamar a atenção para duas propriedades da nossa natureza, que são capazes de lançar a luz sobre esta noção, este sentido obscuro que adverte cada um da existência de uma justiça eterna, e também do que é a sua base, isto é, a identidade profunda da vontade através de todos os seus fenômenos.

Quando o Estado pune, persegue um objetivo, que já mostramos, e nisso reside o princípio do direito de punir. Mas, ao mesmo tempo, e fora de toda questão deste gênero, quando uma má ação acaba de ser cometida, é uma alegria não só para a vítima que geralmente está cheia do desejo da vingança, mas mesmo para o simples espectador desinteressado, por ver aquele que fez sofrer outro sofrer por sua vez um sofrimento igual. O que aqui se manifesta, na minha opinião, é a noção de justiça eterna, só que esta noção, num espírito mal esclarecido, é mal compreendida e alterada. Com efeito, este espírito, prisioneiro do princípio de individuação, engana-se entre dois conceitos, literalmente, “cai numa anfibologia de conceitos”, e pede à região do fenômeno aquilo que pertence apenas à coisa em si; não vê como, em si, o opressor e a vítima são apenas um, como é um mesmo ser que, não se reconhecendo sob o seu próprio disfarce, aguenta ao mesmo tempo o peso do sofrimento e o peso da responsabilidade. O que ele reclama é que um certo indivíduo, em que ele vê a responsabilidade, aguente também o sofrimento.

— Um homem pode elevar-se a um grau superior de malvadez e juntar a esta maldade, de que mais do que um é também capaz, qualidades excepcionais, se ele é, por exemplo, dotado de um gênio forte e por isso consegue infligir sobre milhões de homens dores indescritíveis, como um grande conquistador, por exemplo — então o homem comum exigirá que

ele expie todas estas dores, não importa como, não importa onde, pelo preço de uma quantidade de tormentos igual. Com efeito, o homem comum não vê que o algoz e as suas vítimas são uma só e mesma Vontade; que a Vontade pela qual elas existem e vivem é ao mesmo tempo a que se manifesta nele, e que mesmo aí atinge a mais clara revelação da sua essência; que deste modo ela sofre, tanto no oprimido como no opressor, e mesmo, neste último, tanto mais que nele a consciência atinge um mais alto grau de clareza e de nitidez, e o querer um grau mais alto de vigor. — Pelo contrário, o espírito liberto do princípio de individuação, chegado a esta noção mais profunda das coisas, que é o princípio de toda virtude e nobreza de alma, deixa de proclamar a necessidade do castigo: e a prova está já na moral cristã que proíbe completamente de pagar o mal com o mal, e que concede à justiça eterna um domínio distinto do dos fenômenos, o mundo da coisa em si. “A vingança é minha, sou eu que quero punir, diz o Senhor” (*Romanos,*XII, 19).

Há ainda um outro traço da natureza humana, muito mais notório, mas também muito mais raro, através do qual se revela esta necessidade de fazer descer a justiça eterna para o domínio da experiência, isto é, da individuação, o que indica ao mesmo tempo no homem uma ideia, um sentimento da verdade que eu exprimia mais acima, de que a Vontade de viver desempenha à sua própria custa a grande tragicomédia universal, e que no fundo de todas as aparências vive uma só e mesma Vontade. Esse traço é o seguinte: acontece muitas vezes que um homem, em presença de uma iniquidade grave de que foi vítima, ou mesmo de que foi simples testemunha, é tomado de uma indignação tão profunda que atenta contra a sua vida, friamente, sem se reservar o meio de salvação, a fim de se vingar da injustiça na pessoa do ofensor. Veem-se homens que, durante anos, perseguem um poderoso opressor e finalmente o assassinam, depois sobem ao cadafalso; note-se que tinham previsto este último ponto como todo o resto; muitas vezes não procuram afastá-lo: a sua vida já só tem valor a seus olhos como um meio de se vingarem. — É sobretudo nos espanhóis que se podem encontrar exemplos semelhantes.33 — Examinada de perto e no seu espírito, esta necessidade de castigar o mal é particularmente diferente do simples rancor: este procura apenas acalmar o seu próprio sofrimento através do espetáculo de um sofrimento infligido ao outro. O seu objetivo não devia chamar-se vingança, mas antes punição; no fundo, com efeito, descobre-se nele a intenção de produzir um efeito no futuro através de um

exemplo, e neste aspecto nem sombra de interesse pessoal, nem o do indivíduo que exerce a vingança, pois que perde a sua vida nela, nem o de uma sociedade que procura garantir a sua segurança através das leis. Não é o Estado, com efeito, é o indivíduo que aqui pune; e se ele pune não é para executar uma lei: tem sempre em vista uma ação tal que o Estado não poderia ou não quereria castigar e cujo castigo desaprova mesmo. Na minha opinião, o princípio de indignação que leva este homem tão longe, acima do amor-próprio, é uma consciência muito profunda que ele tem de ser a Vontade de viver, em si mesma e na sua totalidade, essa Vontade que se mostra em todos os seres, através de todos os tempos. Ele sente então que o mais recuado futuro o toca tanto como o presente, e que não lhe pode ser indiferente. Ele afirma essa Vontade, mas todavia, neste espetáculo em que se manifesta a sua essência, ele não quer que daí para a frente reapareça uma iniquidade tão monstruosa; ele quer aterrorizar os injustos dos tempos futuros através de um castigo contra o qual não há defesa possível, visto que mesmo o medo da morte não assusta o que pune. Assim a Vontade de viver, afirmando-se também aqui, já não se liga ao fenômeno particular, ao indivíduo determinado; ela abarca a própria ideia do homem em si, e quer que a manifestação desta ideia permaneça pura, ao abrigo de uma iniquidade tão monstruosa, tão abominável. Isto é um traço de caráter raro, notável, sublime: aí o indivíduo sacrifica-se; com efeito, ele esforça-se por se tornar o braço da justiça eterna, de que ele desconhece ainda a própria essência.

---

33. Assim, aquele bispo espanhol que, na última guerra, a Guerra da Independência, recebeu à sua mesa generais franceses e se envenenou com eles. Há muitos outros traços análogos nessa mesma guerra. — Veja-se também Montaigne, livro II, cap. XII.

§ 65

Todas as considerações precedentes que dizem respeito à ação humana preparam o caminho para aquelas que serão as últimas. A nossa tarefa está assim muito simplificada, e podemos, ao abordar a significação moral das ações, essa qualidade que o homem comum exprime através das palavras *bom* e *mau,* palavras de uma clareza suficiente a seus olhos, podemos introduzir neste assunto uma precisão abstrata e filosófica; podemos fazê-lo entrar como um elo na cadeia do nosso pensamento.

Mas, primeiro, quero reduzir ao seu próprio sentido estas ideias de *bom* e de *mau,* que os escritores de filosofia dos nossos dias tratam — coisa admirável! — como simples ideias, que escapam por consequência a toda análise. Deste modo, já não se cairá na ilusão de lhes atribuir mais conteúdo do que o que elas têm, e de pensar que elas encerram já tudo o que é indispensável na presente questão. Posso fazer isto, estando tão pouco disposto em moral a entrincheirar-me atrás das palavras *bom* e *mau* como o estive antes a servir-me, para este efeito, das palavras *belo* e *verdadeiro*; teria podido, acrescentando qualquer terminação em “dade” — este sufixo possui hoje em dia uma σεμνότης (majestade) muito especial, e pode-se tirar bom partido dele em numerosos casos —, por meio de um procedimento solene, fazer pensar as pessoas que, ao proferir estas três palavras, não tinha expresso simplesmente a notação de três ideias muito vastas e muito abstratas, por consequência muito pobres de conteúdo, e além disso de origens e importâncias muito diversas. Na verdade, qual, entre os leitores familiarizados com os escritos dos nossos dias, aquele que não sentiu a náusea perante estas três palavras? Claro que em princípio elas exprimem coisas excelentes, mas é demasiado vê-las mil vezes empregadas por seres que, sentindo-se incapazes de pensar, imaginam que basta abrir a boca, assumir uma aparência de imbecil inspirado, e pronunciar estas três palavras, para provar a sua alta sabedoria.

Já dei a explicação da palavra *verdadeiro* no meu ensaio sobre *O princípio da razão suficiente,* capítulo V, § 29ss. Quanto ao conteúdo da

palavra *belo*, foi analisado pela primeira vez de modo conveniente ao longo do nosso terceiro livro. Agora, é o conceito de *bom* que vou reduzir à sua significação; o que se pode fazer sucintamente. Este conceito é essencialmente relativo; ele designa *o acordo de um objeto com qualquer tendência determinada da Vontade.* Assim, tudo que responde bem à Vontade em qualquer das suas manifestações, tudo que lhe permite atingir o seu objetivo, cai sob a qualificação de *bom*; as diferenças são aliás secundárias. É este o motivo por que dizemos: boa comida, boa estrada, bom tempo, boa arma, bom augúrio etc.; em resumo, chamamos bom a tudo que é tal como o queremos, deste modo uma coisa pode ser boa para um, e exatamente o contrário para outro.

O gênero bom divide-se em duas espécies: há aquela que assegura imediatamente a satisfação da nossa vontade, e a que a assegura só mais tarde, em outras palavras, o agradável e o útil.

Quanto à qualidade contrária, caso se trate de seres sem inteligência, servimo-nos da palavra *mau* (*Schlecht*), mais raramente da palavra mais abstrata *nocivo* (*Uebel*), o que quer dizer sempre uma coisa que não responde à tendência atual da vontade. Neste aspecto, trata-se o homem como todos os seres que podem estar em relação com a nossa vontade: aqueles que são favoráveis, úteis, dedicados ao projeto que nos agrada, denominamo-los *bons;* o sentido da palavra é o mesmo, o mesmo caráter relativo, como se vê nesta expressão: “Fulano é bom para mim, mas não para ti”. Aqueles que têm o caráter formado de modo que lhes basta verem um projeto ser perseguido por alguém para não poderem opor-se a ele, para serem levados a ajudar, aqueles que são, no sentido mais completo do termo, caritativos, benevolentes, cordiais, benfeitores, graças à relação que assim existe entre o seu modo de atuar e a vontade dos outros, a estes, chamamos-lhes homens *bons.* Quanto à qualidade oposta, adquiriu-se o hábito, na Alemanha, há uns cem anos, e também na França de lhe dar um nome especial quando se trata de seres dotados de conhecimento (animais e homens); são, por exemplo, as palavras *böse*, *méchant*, enquanto que em quase todas as outras línguas, não se faz a distinção e diz-se κακός, *malus*, *cattivo, bad,* tanto dos homens como das coisas sem vida, desde o momento em que são contrárias aos projetos de uma vontade individual determinada. Assim, nas ideias relativas ao bom, começou-se pelo lado passivo. Portanto, apenas em seguida se podia chegar ao agente, para considerar a conduta no homem a que se chama *bom*, já não na sua relação ao outro, mas no interior

de si mesmo. Então podemos procurar explicações, por exemplo, para o respeito totalmente objetivo que esta conduta provoca nos outros, e para o contentamento consigo mesmo que ela visivelmente lhe causa, contentamento esse bem especial, visto que foi comprado à custa de sacrifícios de um gênero diferente; também pode explicar a mágoa íntima que acompanha a intenção malévola, apesar de algumas vantagens exteriores que tenha podido causar àquele que a sustentou. Daqui nasceram os sistemas de moral, uns filosóficos, os outros fundados sobre dogmas de fé. Todos, aliás, procuram ligar a felicidade e a virtude. Os primeiros recorrem ao princípio de contradição ou ao princípio da causalidade, identificam a virtude com a felicidade ou fazem desta uma consequência daquela: sofisma igual, nos dois casos. Os outros servem-se de um mundo diferente daquele que a experiência pode conhecer.34 Pelo contrário, no nosso modo de ver, a virtude, na sua essência íntima, será uma tendência que visa a um objetivo diretamente oposto à felicidade, isto é, ao bem-estar e à vida.

Consequentemente, o *bom*, considerado no seu conceito, é *τῶν πρὸς τί*. Todo bom é essencialmente relativo. Com efeito, existe apenas em relação a uma Vontade que tem desejos. A expressão *bem absoluto* é, portanto, contraditória; passa-se o mesmo com o supremo bem, *summum bonum*, que quererá dizer um contentamento final da Vontade, depois do qual já não haveria lugar para um novo querer; um objetivo último, que uma vez atingido daria à Vontade uma plenitude indestrutível. Tudo coisas que, após as considerações precedentes expostas neste quarto livro, não podem ser concebidas. É tão impossível à Vontade encontrar uma satisfação que a detenha, que a impeça de querer ainda e sempre, como é impossível ao Tempo começar ou acabar. Um contentamento durável que acalme o seu desejo completamente e para sempre, isso é coisa que ela nunca experimentará. Ela é o tonel das Danaides: para ela não existe bem supremo, bem absoluto, apenas bens instantâneos. Pretende-se, todavia, considerando que há um modo de falar antigo, que o hábito nos tornou muito familiar e que já não podemos afastar completamente da nossa linguagem, dar a essa palavra, a título de veterano, um posto honorífico? Então, empreguemo-la num sentido figurado e digamos: a supressão espontânea e total, a negação do querer, o verdadeiro nada de toda vontade, em resumo, esse estado único em que o desejo se detém e se cala, em que se encontra o único contentamento que não se arrisca a passar, esse único

estado que liberta de tudo, e de que falaremos em breve, para concluir todos estes estudos, eis o que chamamos o bem absoluto, o *summum bonum*; eis onde vemos o remédio radical e único para a doença, enquanto que todos os outros bens são puros paliativos, simples calmantes. Neste sentido, poderíamos servirmo-nos ainda melhor da palavra grega τέλος (fim), ou do latim *finis bonorum.* Mas já chega acerca das palavras *bom* e *mau.* Agora, vamos ao nosso assunto.

Quando um homem, em qualquer ocasião, desde que nenhum poder o retenha, tem uma inclinação para cometer a injustiça, dizemos que ele é *malvado.* Recordemos a nossa explicação da palavra "injustiça"; o que queremos dizer é que ele não se contenta em afirmar a Vontade de viver, tal como ela se manifesta no seu corpo, mas leva esta afirmação até negar a Vontade enquanto ela aparece em outros indivíduos; e a prova é que ele tenta sujeitar-lhes as forças à sua própria vontade, e suprimir-lhes a existência desde que elas constituam um obstáculo às pretensões desta sua vontade. A origem última deste humor é o egoísmo levado a um grau extremo, tal como o analisamos antes. Daqui resultam duas verdades: primeiro, que aquilo que se expressa em tal homem é uma vontade de viver extraordinariamente violenta e que ultrapassa muito a simples afirmação do seu próprio corpo; e em segundo lugar, que o espírito deste homem está submetido sem reserva ao princípio da causalidade, como que prisioneiro do *principium individuationis,* donde resulta que ele leva totalmente a sério as distinções absolutas introduzidas por este princípio entre a sua pessoa e todos os restantes seres, que ele procura o seu bem-estar particular, e apenas isso, inteiramente indiferente, aliás, ao dos outros; estes, na verdade, são-lhe completamente estranhos; ele os vê separados de si como que por um largo abismo, e vê mesmo neles apenas puros fantasmas sem nenhuma realidade. — Estes dois traços são os dois elementos essenciais do caráter malvado.

A Vontade, neste estado de exasperação, é, necessariamente e por natureza, uma fonte inesgotável de sofrimentos. A primeira razão é porque toda vontade tem como essência própria nascer de uma necessidade, e por consequência de um sofrimento. (Eis precisamente por que motivo, como vimos no terceiro livro, um dos primeiros elementos da fruição que o belo nos causa é o silêncio momentâneo da Vontade, que se instala no instante em que nos abandonamos à contemplação estética, em que nos reduzimos, neste ato de conhecimento, ao papel de sujeito puro e sem vontade, de simples termo correlativo da ideia.) Uma outra razão é porque, graças à

causalidade que encadeia as coisas, a maioria dos desejos está destinada a não encontrar a sua satisfação: a Vontade é, portanto, muito mais vezes contrariada do que satisfeita; e quanto mais uma Vontade for violenta e multiplicar os seus impulsos, mais violentos e múltiplos serão os sofrimentos que ela arrastará atrás de si. Com efeito, o que é um sofrimento? Apenas uma vontade que não está satisfeita, e que está contrariada: mesmo a dor física que acompanha a desorganização ou a destruição do corpo não tem outro princípio; o que a torna possível é que o corpo é a própria Vontade no estado de objeto.

É ainda por esta razão, é em virtude desta ligação indissolúvel que traz na sequência de uma vontade forte e frequente um cortejo de fortes e frequentes dores, que todo homem muito malvado traz sobre o rosto as marcas de um sofrimento íntimo: mesmo que tenha obtido em troca todos os bens exteriores, terá sempre o ar infeliz, e isto sem outra trégua além dos instantes em que é possuído quer pela fruição presente, quer pela imagem dessa fruição. Este sofrimento interior, que faz parte inseparável da própria essência das pessoas desta espécie, é a verdadeira fonte desta alegria que faríamos mal em relacionar com o simples egoísmo, visto que ela é desinteressada, e que eles tiram da dor do outro, alegria que é o próprio fundo da *malvadez*, e que, num grau superior, é a própria *crueldade*. Aqui a dor do outro já não é um simples meio destinado a conduzir para um objetivo diferente a vontade do sujeito: ela própria é o objetivo.

Como o homem é apenas o fenômeno da Vontade, mas ela é nele iluminada num grau superior pelo conhecimento, para medir a satisfação real que a Vontade obtém nele, não deixa de compará-la com a satisfação possível, tal como a inteligência lha representa. Daqui resulta a inveja: toda privação é exagerada pela comparação com a fruição do outro, e suaviza-se com o pensamento de que os outros sofrem privação como nós. Os males que são comuns a todos os homens e inseparáveis da sua existência não nos perturbam; do mesmo modo também aqueles que tocam todo o nosso país, como as intempéries do clima. A lembrança apenas de uma infelicidade pior do que a nossa alivia a nossa mágoa; a visão das dores do outro acalma a nossa dor. Por outro lado, suponhamos um homem em quem a vontade é animada por uma paixão extraordinariamente ardente: em vão, no furor do desejo, recolheria tudo o que existe para oferecê-lo à sua paixão e acalmá-la; em breve sentirá necessariamente que todo conhecimento é pura aparência, que o objeto possuído nunca mantém as promessas do objeto

desejado, visto que não nos dá a satisfação final do nosso furor, da nossa vontade; o desejo satisfeito muda de figura e toma uma nova forma para nos tornar a torturar; enfim, mesmo que todas as formas possíveis fossem todas esgotadas, a necessidade de querer, sem motivo conhecido, subsistiria e revelar-se-ia sob o aspecto de um sentimento de vazio, de aborrecimento horrível: tortura atroz! Num estado de fraco desenvolvimento da Vontade, fazem-se sentir apenas fracamente e produzem em nós apenas a dose comum de desânimo; mas, naquele em quem a vontade se manifesta até o grau em que ela é a malvadez bem determinada, nasce necessariamente daí uma dor extrema, uma perturbação inacalmável, um incurável sofrimento: deste modo, incapaz de se aliviar diretamente, ele procura o alívio por uma via indireta; alivia-se em contemplar o mal do outro, e em pensar que este mal é um efeito do seu próprio poder. Assim, o mal dos outros torna-se verdadeiramente o seu objetivo; é um espetáculo que o embala, e é assim que nasce esse fenômeno, tão frequente na história, da crueldade no sentido exato da palavra, da sede de sangue, tal como a vimos nos Neros, nos Domicianos, nos deis norte-africanos,* em Robespierre *etc.*

** Deis: chefes janízaros do governo de Argel antes de 1830. (N. do R.)*

Existem relações entre a malvadez e o espírito de vingança que paga o mal com o mal, não com uma preocupação de futuro — o que é a característica da punição —, mas apenas pensando no que aconteceu no passado, isto sem interesse, vendo no mal que inflige não um meio, mas um fim, e procurando no sofrimento do ofensor um calmante do nosso. Se alguma coisa distingue a cólera da malvadez pura, e a desculpa de certo modo, é que ela tem o aspecto de um direito que se exerce; com efeito, se um ato de cólera fosse praticado legalmente, segundo uma regra anteriormente fixada e conhecida, no seio de uma comunidade que a tivesse sancionado, chamar-se-ia punição, e seria o exercício de um direito.

Mas além das dores que acabamos de descrever, que nascem da mesma raiz da malvadez, isto é, de uma vontade particularmente ardente, e que por conseguinte são inseparáveis desta última, existe outro sofrimento, completamente à parte e distinto, e que a acompanha igualmente: faz-se sentir por ocasião de cada má ação, quer se trate de um ato de puro egoísmo ou de malvadez pura; chama-se, conforme a sua maior ou menor duração,

censura de consciência ou perturbação de consciência. — Recorde-se bem o que foi exposto até aqui no presente quarto livro, e nomeadamente sobre essa verdade, que foi analisada no princípio, de que para a Vontade de viver, a vida é coisa certa e assegurada para sempre, como a sua própria imagem ou o seu espelho, e por consequência aparece-lhe como a própria representação da justiça eterna; e ver-se-á também que, em virtude destas considerações, a censura de consciência pode ter apenas um significado, aquele que vou dizer; o seu sentido íntimo, expresso em termos abstratos, é como se segue: podem distinguir-se duas partes, mas elas concordam totalmente e convém reuni-las no pensamento.

O véu de Maya, com efeito, bem pode cobrir de espessas trevas os olhares do malvado, este bem pode estar enterrado no erro do princípio de individuação e, por consequência, considerar a sua pessoa como absolutamente diferente de todas as outras e como que separada delas por um abismo; em vão defende esta noção, que é a única que se adapta ao seu egoísmo, e do qual é, aliás, ponto de apoio, com a energia que geralmente a Vontade, essa constante subornadora da inteligência, dispensa em semelhante caso; apesar de tudo, no fundo da sua consciência, eleva-se um secreto pressentimento: tal ordem das coisas, ele adivinha-o, é apenas uma aparência; em si mesmas, elas comportam-se de outro modo. Em vão o espaço e o tempo colocam uma barreira entre ele e os outros indivíduos, entre ele e as inumeráveis dores que eles sofrem, que eles sofrem, aliás, por sua causa; em vão estas dores lhe são, por causa disto, representadas como completamente estranhas à sua pessoa. No fundo, abstraindo da representação e das suas formas, é uma única e mesma vontade de viver que se mostra neles todos, e que, desconhecendo-se a si própria, volta contra si as suas próprias armas; enquanto que num dos seus fenômenos ela procura aumentar o seu bem-estar, ao mesmo tempo ela impõe ao outro um sofrimento considerável: ele, o malvado, é esta Vontade, e totalmente, portanto; ele não é apenas o carrasco, é também a vítima. Só a ilusão de um sonho o separa dessa vítima, mas já esse sonho se dissipa: ele vê a verdade, vê que tem que pagar o prazer com a dor; todos os sofrimentos que ele via até aí como coisas apenas possíveis assentam nele, na medida em que ele é a Vontade de viver, visto que é apenas sob o ponto de vista do indivíduo, olhando através do princípio de individuação, que pensamos ver como coisas distintas o possível e o real, aquilo que no espaço e no tempo está longe ou perto: no fundo não é assim. Esta é a verdade que se encontra

expressa em linguagem mítica, isto é, acomodada às exigências do princípio da razão suficiente e deste modo traduzida, sob forma fenomenal, na doutrina da transmigração das almas. Caso se deseje uma expressão isenta de toda mistura, ela encontra-se nesse sentimento obscuramente sentido, e todavia incurável, que denominamos o remorso de consciência.

Mas esta mesma verdade sobressai também de uma segunda noção, igualmente imediata, e muito estreitamente ligada à precedente: é a noção da energia, com a qual, no indivíduo malvado, a Vontade de viver se afirma; este esforço vai muito além dos limites do indivíduo que o manifesta, até a completa negação da mesma vontade, enquanto ela aparece em outros indivíduos. Assim, no fundo do horror que o celerado experimenta pela sua própria ação e sobre a qual tenta iludir-se, o que se esconde não é só o pressentimento, que referimos, do nada e do caráter puramente aparente do princípio de individuação, como da distinção entre ele e o outro que se funda sobre este princípio: existe aí, além disso, o reconhecimento da violência de que a sua própria vontade está animada, da força com que ele se agarra à vida e nela se enterra, essa mesma vida de que ele vê o aspecto horrível no sofrimento daqueles que oprime, e que contudo preza a tal ponto que, para afirmar mais completamente a sua própria vontade, ele produz os mais horríveis atos. Reconhece-se a si mesmo como a manifestação da Vontade de viver no estado concentrado; ele sente a que ponto caiu sob o império da vida e por conseguinte dos inumeráveis sofrimentos que são essenciais à vida, visto que ela tem diante de si o tempo e o espaço sem limites, para ver apagar-se a distinção entre o possível e o real, e transformarem-se em dores experimentadas todas as dores que são apenas conhecidas por ele. Sob este ponto de vista, os milhões de anos que a série contínua dos nossos renascimentos deve ter são apenas um conceito, do mesmo modo que todo passado e futuro existem apenas como conceito: o tempo efetivo e ocupado, o tempo forma do fenômeno da vontade, é o presente, e apenas ele. Para o indivíduo, o tempo é sempre novo: o indivíduo parece sempre a si mesmo nascido de novo. Com efeito, a vida parece inseparável da vontade de viver, e a única forma desta última é sempre o presente. A morte (desculpem-me por empregar ainda esta comparação), a morte assemelha-se ao pôr do sol: o sol parece engolido pela noite, mas isso é pura aparência. Na realidade, ele próprio é a fonte de toda luz, ele arde sem cessar, trazendo a mundos novos dias novos: ele está sempre a se levantar e a se pôr. Estes acidentes, o começar e o acabar,

atingem apenas o indivíduo; atingem-no por intermédio do tempo, forma de que o fenômeno se reveste para a representação. Fora do tempo há apenas vontade, a coisa em si de Kant, e a ideia de Platão que é a sua objetivação adequada. Deste modo, o suicídio não é uma libertação: aquilo que tu queres, no fundo de ti mesmo, eis o que é preciso que tu sejas; e aquilo que tu és é aquilo que tu queres. — Assim, além do conhecimento simplesmente sentido de há pouco, isto é, que as formas da representação com a distinção que fazem entre os indivíduos são pura aparência e nada, o que também vem aguilhoar a nossa consciência é o conhecimento interior da nossa própria vontade e do seu grau de força. A vida, no seu curso, modela em nós o caráter empírico, sobre o original do caráter inteligível, e o malvado treme perante esta imagem; pouco importa, aliás, que ela seja feita com grandes traços de modo a fazer tremer com ele o mundo inteiro, ou que seja suficientemente reduzida para só ser vista por ele, visto que ele é o único a quem ela interessa diretamente. Que nos faria o passado? Seria para nós apenas um puro fenômeno e a nossa consciência não se atormentaria se em nós o caráter não se sentisse independente do tempo, inacessível à mudança que viesse do tempo, a não ser que ele próprio se negasse. É por este motivo que as coisas do passado pesam sempre e sempre sobre a consciência. A oração “Não nos deixeis cair em tentação” quer dizer: “Não me deixeis ver aquilo que sou”. — O malvado, pela energia com que afirma a vida, e que se lhe manifesta nos sofrimentos que inflige ao outro, mede a distância a que está da abdicação, da negação da sua vontade, isto é, a distância a que está do único meio que liberta da vida e das suas dores. Ele vê quanto lhe pertence, e através de que sólidos laços: o sofrimento do outro, simplesmente *conhecido*, não conseguiu movê-lo; ei-lo que fica exposto à vida e ao sofrimento, desta vez *sentido.* Resta saber se isto será suficiente para quebrar o impulso da sua vontade, e para vencê-la.

Acabamos de analisar o significado e a essência íntima da *malvadez,* e o que nela encontramos é aquilo que, no estado de sentimento e não ainda de conhecimento claro e abstrato, constitui o fundo do *remorso de consciência.*

Esta análise ganharia em clareza e seria mais completa ainda se estudássemos do mesmo modo a *bondade,* como qualidade da vontade humana, depois a total resignação e a santidade que resultam da bondade no seu grau supremo, visto que os contrários se esclarecem sempre mutuamente, e o dia se revela ao mesmo tempo que a noite, como disse admiravelmente Spinoza.

34. Notemos aqui de passagem que, se os dogmas positivos têm qualquer solidez, qualquer ponto de apoio que lhes permita ainda agitar as almas, é na sua parte moral que o encontram. Esta não age por si mesma, mas porque parece indissoluvelmente ligada ao dogma, ao mito — existe sempre um em todas as crenças positivas —, e sem este dogma ela parece já não se poder explicar. De onde este resultado: ainda que não se possa dar conta do valor moral de uma ação através do princípio de contradição, enquanto que todo mito é construído segundo este princípio, isto não impede os crentes de considerar como inseparáveis o caráter moral dos atos e o mito, de ver aí apenas uma só e mesma coisa, e de considerar todo o ataque dirigido contra o mito como sendo dirigido contra o direito e a virtude. A ponto de, nos povos monoteístas, o ateísmo, o fato de ser “sem Deus”, se tornou sinônimo de incapacidade total em relação à moralidade. Os sacerdotes veem com bons olhos estas confusões de ideias; é só graças a elas que pode nascer esse monstro, o fanatismo, que ele pode reinar não só sobre indivíduos de uma perversidade e de uma malvadez extraordinárias, mas sobre povos inteiros, e, enfim — mas este fato, para honra da humanidade, teve lugar apenas uma vez na sua história —, encarnar, no Ocidente, na Inquisição, que só em Madri (e o resto da Espanha estava todo semeado de matadouros semelhantes), em três anos, fez morrer na fogueira, por motivos religiosos, com torturas horríveis, 300 mil seres humanos. Este é um número a pôr diante dos olhos dos zeladores, assim que um deles ouse declarar-se.

§ 66

Uma moral não fundada em argumentos, aquela que consiste em "pregar moral às pessoas", não pode ter efeito, visto que não apresenta motivos. Por outro lado, uma moral que os apresenta pode agir apenas servindo-se do egoísmo. Ora, o que brota de tal fonte não tem nenhum valor moral.

Daqui segue-se que não podemos esperar da moral, nem em geral do conhecimento abstrato, a formação de nenhuma virtude autêntica; ela pode nascer apenas da intuição que reconhece num estranho o mesmo ser que reside em nós.

Com efeito, a virtude resulta, na verdade, do conhecimento, só que não é do conhecimento abstrato, daquele que se comunica através das palavras. Se não fosse isso, a virtude podia ensinar-se, e aqui, por exemplo, como exprimimos na forma abstrata a essência da virtude e do conhecimento que lhe serve de base, todo leitor que nos compreende ficaria por esse mesmo fato melhorado moralmente. Não é nada assim; pelo contrário, é tão impossível formar um homem de bem através de simples considerações morais ou da pura pregação como foi dos autores de Poéticas, depois de Aristóteles, formar um único poeta. Para criar aquilo que constitui a essência própria e íntima da virtude, o conceito é impotente, do mesmo modo que o é na arte; se ele pode prestar alguns serviços é como subordinado, como instrumento próprio para deduzir e conservar os conhecimentos e resoluções formados sem a sua ajuda. "*Velle non discitur.*" Em questão de virtude, de bondade das intenções, os dogmas abstratos não têm influência: falsos, eles não a destro-em, verdadeiros, não a ajudam nada. E, sobretudo, seria muito lamentável que o assunto essencial da vida humana, de que depende o valor moral do homem, e daí em diante fixado para a eternidade, pudesse depender dos dogmas, dos artigos de fé, das doutrinas filosóficas que o acaso nos pode fazer encontrar ou ignorar. Se os dogmas têm um papel em relação à moral, é porque o homem de bem, depois de ter tirado a sua virtude de um conhecimento diferente, e de que

em breve falaremos, encontra aí um esquema, uma fórmula para dar conta à sua razão das suas ações isentas de egoísmo, das quais não compreenderia nada sem isto: a explicação é, em suma, apenas uma ficção, mas a razão está habituada a contentar-se com isso.

Para falar a verdade, em se tratando dos atos, das manifestações exteriores, os dogmas podem ter uma influência poderosa, tal como a têm o hábito e o exemplo: estes últimos, porque o homem comum não se fia no seu juízo, de que conhece a fraqueza, mas apenas na sua experiência e na do outro; mas não é isto que muda o fundo da intenção.35

Um conhecimento abstrato dá apenas motivos; ora, os motivos, já o vimos, podem mudar a direção da vontade mas não podem mudar a própria vontade. Ora, um conhecimento comunicável pode agir sobre a vontade apenas a título de motivo; por isso, de qualquer maneira que os dogmas inclinem a vontade, será sempre o mesmo aquilo que o homem quer com uma vontade propriamente dita e geral; se recebe ideias novas, será sobre a via a seguir para chegar àquilo que quer, e os motivos que o fizeram imaginar o conduzirão paralelamente aos seus motivos reais. Por exemplo, é completamente indiferente para o valor moral do homem que ele faça doações consideráveis aos pobres, com a firme convicção de receber dez vezes mais em uma vida futura, ou que ele gaste a mesma soma melhorando um patrimônio que lhe dará mais tarde, mas mais seguramente, ricas colheitas; se o bandido que mata para obter uma recompensa é um assassino, o verdadeiro crente que entrega às chamas o herético não o é menos; e do mesmo modo, também, se considerarmos apenas o estado interior das almas, o cruzado que vai degolar os turcos na Terra Santa: ambos agem no fundo com o pensamento de ganhar um lugar no paraíso. Assim, portanto, pensam apenas neles mesmos, no seu próprio egoísmo, como o bandido; se há entre estes e aquele uma diferença, ela liga-se ao absurdo do meio que empregam.

— Já o dissemos, para atingir, de fora, a vontade, é preciso empregar motivos; ora, os motivos mudam o modo como a vontade se manifesta, não a própria vontade. *“Velle non discitur.”*

Quando se trata de uma boa ação cujo autor é inspirado por certos dogmas, é sempre preciso distinguir se esses dogmas foram o motivo real, ou se não seriam, como dissemos mais acima, a explicação ilusória de que se serviu para contentar a sua razão a respeito de um ato saído de uma fonte completamente diferente: fez-se a ação porque se é bom; é-se incapaz de

explicá-la corretamente porque não se é filosófico, e, contudo, tem-se necessidade de lhe dar uma explicação. Só a distinção é difícil de fazer: é preciso penetrar até o fundo das intenções. É por isso que quase nunca podemos julgar exatamente, sob o ponto de vista moral, os atos do outro; e mesmo os nossos, raramente. — As ações e a maneira de se conduzir, quer de um indivíduo quer de um povo, podem ser muito modificadas pelas suas crenças, pelo exemplo, pelo hábito. Mas, no fundo, as ações, essas *opera operata,* são puras e vãs imagens, e uma só coisa lhes dá um significado moral: é a intenção que as inspira. Ora, uma mesma intenção pode perfeitamente estar associada a fenômenos exteriores muito diversos. Dois homens podem, sendo os dois malvados do mesmo grau, morrer, um na roda, o outro nos braços dos seus. Um mesmo grau de malvadez pode manifestar-se, num determinado povo, em traços grosseiros, sob a forma de hábitos de mentir e de canibalismo, e num outro em traços mais finos, *en miniature,* sob a forma de intrigas de corte, de opressão do fraco, de cabalas engenhosas: o fundo das coisas não deixa de ser o mesmo. Imaginem que um Estado perfeito, ou que uma religião absolutamente estabelecida nos espíritos e que promete depois da morte penas ou recompensas, conseguissem impedir toda espécie de crime: politicamente isto traria um grande bem; moralmente, não se teria feito nada, ou antes, ter-se-ia impedido que a vida se tornasse tão prontamente a imagem da vontade.

Assim, pois, a bondade sincera, a virtude desinteressada, a verdadeira nobreza não têm a sua origem no conhecimento abstrato; têm-na, contudo, no conhecimento, mas este é imediato, intuitivo, o raciocínio não tem nada a ver com ele, nem a favor nem contra; como não é abstrato, não se transmite, é preciso que cada um o encontre por si mesmo. Por conseguinte, não é nas palavras que obtém a sua expressão adequada, mas apenas nos fatos, nos atos, na conduta de uma vida de homem. Portanto, nós que temos que estabelecer aqui uma teoria da virtude, e por conseguinte, exprimir de um modo abstrato e na sua essência o conhecimento que lhe serve de fundamento, não poderíamos envolver nesta expressão esse mesmo conhecimento, mas apenas o conceito desse conhecimento, e para isso, partimos constantemente dos atos, nos quais apenas ele se deixa ver; é para eles que remetemos como para a sua tradução adequada; enfim, limitamo-nos a esclarecer, a interpretar esta tradução, isto é, exprimimos em termos abstratos o fundo real das coisas.

Agora, antes de falar da *bondade* propriamente dita para a opor à *malvadez* que já analisamos, é útil considerar um grau intermediário, que é a negação da malvadez, isto é, a *justiça.* Já expusemos pormenorizadamente o que é o certo e o injusto. Digamos, portanto, em poucas palavras que se denomina *justo* quem quer que reconheça espontaneamente os limites traçados só pela moral entre o certo e o injusto e que os respeita, mesmo na ausência do Estado, ou de qualquer outro poder capaz de os manter; quem, por conseguinte, para voltar à nossa doutrina, nunca vá, na afirmação da sua própria Vontade, até a negação da mesma Vontade em um outro indivíduo. Portanto, para aumentar o seu próprio bem-estar, nunca irá infligir sofrimentos ao outro; em outras palavras, não cometerá nenhuma transgressão, respeitará os direitos e os bens de cada um. — Vê-se que aos olhos deste homem justo o princípio de individuação já não é o que era para o malvado um véu impenetrável; ele já não se limita, como este último, a afirmar o fenômeno da vontade em si, negando-o no outro; os outros homens já não são para ele fantasmas vãos, e aliás absolutamente distintos dele pela sua essência. Não, ele declara-o pela sua própria conduta: ele *reconhece* aquilo que constitui o seu próprio ser, a coisa em si que é a Vontade de viver, reconhece-a no fenômeno do outro, que lhe é dado como simples representação; portanto, ele reconhece-se no outro, até certo ponto, o suficiente, em suma, para não ser injusto, para não lhe trazer mal. Na mesma medida o seu olhar fura o princípio de individuação, o véu de Maya: ele coloca o seu semelhante em pé de igualdade consigo; não lhe faz mal.

Observemos o fundo da justiça: já lá encontraremos o firme propósito de, na afirmação da nossa própria vontade, não ir até o ponto de negar os fenômenos que manifestam a Vontade fora de nós, colocando-os ao nosso serviço. Por consequência, damos ao outro o equivalente daquilo que tivermos recebido dele. No seu grau mais alto, a justiça, a retidão de alma, já não se separa da bondade propriamente dita, a qual não tem um caráter puramente negativo; ela chega a ponto de nos fazer duvidar dos nossos direitos sobre um bem que recebemos por herança, de desejarmos cuidar das necessidades do nosso corpo pelas nossas próprias forças, físicas ou intelectuais, de recusar, por não ter direito, os serviços do outro, o luxo, sob todas as suas formas, e enfim, de nos votar a uma pobreza voluntária. Temos um exemplo disto em Pascal: quando se voltou para a vida ascética, recusou deixar-se servir, ainda que tivesse muitas pessoas às suas ordens;

apesar do seu estado sempre adoentado, ele próprio fazia a cama, ia buscar a refeição à cozinha *etc.* (*Vie de Pascal, par sa sœur*). A Índia fornece-nos exemplos completamente semelhantes àquilo que narramos: mais do que um hindu, mesmo rajás, cercados de riquezas, consagram-nas exclusivamente à manutenção dos seus parentes, da corte, dos seus servidores, e põem o maior escrúpulo na aplicação da máxima: Não comas nada que não tenhas semeado e colhido com as tuas próprias mãos. Mas é preciso dizer que há no fundo disto um mal-entendido; um indivíduo rico e poderoso pode, por isso mesmo, prestar à sociedade humana serviços suficientemente grandes para compensar aquele que a sociedade lhe presta garantindo-lhe os bens. A justiça dos nossos hindus é, na verdade, mais do que justiça: é a verdadeira renúncia, a negação da Vontade de viver, enfim, o ascetismo: vamos falar disto. Em compensação, aquele que vive sem fazer nada, utilizando as forças do outro, usando uma herança, e não prestando serviço a ninguém, esse, permanecendo justo segundo as leis positivas, arrisca-se a ser considerado como injusto no sentido moral.

A justiça espontânea nasce, já o vimos, de uma inteligência já capaz de ver um pouco através do princípio de individuação, enquanto que o homem injusto permanece enganado por ele. Mas esta inteligência pode não parar aí, e elevar-se a um grau superior, onde origina a benevolência e a beneficência positivas, em resumo, o amor aos nossos semelhantes; e qualquer que seja a força, a energia da Vontade em um indivíduo, ela já não é impedida de se elevar a este estado. Com efeito, basta que a inteligência a contrabalance, que lhe ensine a resistir à inclinação para a injustiça, e ela poderá assim produzir qualquer grau de bondade, incluindo a resignação. Portanto, não se pode pensar que o homem bom seja, por isso mesmo, uma manifestação menos enérgica da Vontade do que um malvado; apenas nele o conhecimento domina o impulso cego da Vontade. Existem, sem dúvida, indivíduos que de um bom coração só têm a aparência e que o devem à fraqueza com que a Vontade aparece neles; mas em breve se vê o que eles são no fundo: seres impotentes para ganhar uma vitória um pouco difícil sobre eles mesmos, quando se trata de executar uma ação justa ou boa.

Agora, imaginemos um homem (o caso é raro) que possui muitos bens, mas usa-os pouco para seu benefício, e tudo o que lhe resta dá aos infelizes; priva-se, assim, de muitos prazeres, consulta muito pouco as suas conveniências. Se tentarmos explicar a conduta deste homem, e se afastarmos as crenças a que ele mesmo liga o princípio dos seus atos para

os tornar concebíveis pela Razão, veremos que a expressão geral mais simples, o caráter essencial de toda a sua conduta, é que *ele distingue menos do que ninguém entre ele mesmo e o outro.* Enquanto que aos olhos de muitos esta diferença é tal que o malvado faz a sua alegria com o sofrimento do outro e o homem injusto faz dele um instrumento muito aceitável para provocar o seu próprio bem-estar; o homem simplesmente justo contenta-se em não o infligir aos outros; finalmente, enquanto que a maioria dos homens conhece e vê ao seu lado inumeráveis dores sofridas pelo outro, mas não se decide a impor-se algumas privações necessárias para aliviá-las, o que quer dizer que, em todos estes, a ideia dominante é a de uma profunda diferença entre o eu e o resto; pelo contrário, neste homem de grande coração que imaginamos, esta diferença já não tem tanta importância. O princípio de individuação, a forma fenomenal das coisas, já não se lhe impõe com tanta força; o sofrimento que ele vê um outro sofrer toca-o quase de tão perto como o seu próprio. Deste modo, ele procura restabelecer o equilíbrio entre os dois, e, para isso, recusa a si próprio prazeres, impõe-se privações a fim de atenuar os males do outro. Ele sente bem que a diferença entre ele e os outros, esse abismo aos olhos do malvado, é apenas uma ilusão passageira, da ordem do fenômeno. Ele conhece, de um modo imediato e sem raciocinar, que a realidade, escondida atrás do fenômeno que ele é, é a mesma nele e no outro, visto que ela é essa Vontade de viver, que constitui a essência de todas as coisas, e que vive em todo lado; sim, em todo lado, visto que ela reina igualmente nos animais, e na natureza inteira; e é por isso que ele nunca torturará um animal.[36]

Este mesmo homem não é capaz de deixar os outros passarem fome, enquanto ele está na abundância e goza do supérfluo: tanto valia para ele sofrer fome hoje, pensando ter mais para comer amanhã. Com efeito, para aquele que pratica boas obras, obras de caridade, o véu de Maya já é transparente, a ilusão do princípio de individuação dissipou-se; ele reconhece-se a si, ao seu eu, à sua vontade, em cada ser: ele reconhece-se, portanto, em quem quer que sofra. Já não está sujeito a essa perversão pela qual a Vontade de viver, desconhecendo-se a si mesma, goza aqui, em tal indivíduo, prazeres passageiros e ilusórios, enquanto que, por isso mesmo, num outro sofre e é miserável: de modo que ela inflige e sofre ao mesmo tempo a dor, e, sem o saber, como Tiestes, devora a sua própria carne: chorando aqui sobre um sofrimento que não mereceu, rindo-se ali, sem vergonha de Nemesis, e isto apenas pelo único motivo de não se reconhecer

a si mesma por trás de um fenômeno estranho, de não perceber a lei eterna da justiça, prisioneira como está do princípio de individuação e do modo de conhecimento ao qual preside o axioma de razão suficiente. Ser curado desta ilusão e do erro de Maya, ou agir com caridade, é a mesma coisa. Mas tal modo de agir não existe sem o conhecimento de que falamos.

Falamos do remorso, da sua origem e importância. O contrário do remorso é a boa consciência, a satisfação que sentimos sempre após uma ação desinteressada. Ela nasce do fato de que uma ação deste gênero, que tem como origem o reconhecimento do nosso próprio ser sob a aparência de um outro, é ao mesmo tempo uma confirmação desta verdade, de que o nosso verdadeiro eu não reside só na nossa pessoa, no fenômeno que somos, mas também em tudo que vive. Com isto o coração sente-se alargado, enquanto que o egoísmo o apertava. Com o egoísmo, com efeito, todo o nosso interesse se concentra num só fenômeno, na nossa individualidade, por consequência a inteligência apresenta-nos a imagem dos inumeráveis perigos que sem cessar ameaçam esse fenômeno, e a inquietude, a ansiedade, torna-se a dominante do nosso humor. Pelo contrário, saber que o nosso ser em si é aquilo que vive e não simplesmente a nossa própria pessoa estende o nosso interesse sobre todos os seres vivos, e assim o nosso coração é engrandecido. Reduzindo o interesse que o nosso próprio eu nos inspira, atacamos, matamos na raiz a preocupação ansiosa que ele nos causava; daí resulta essa serenidade calma, despreocupada, que uma alma virtuosa, uma boa consciência traz consigo; daí resulta a clareza crescente com que brilha esta serenidade, a cada boa ação que vem fortificar em nós o princípio do nosso novo estado de alma. O egoísmo sente-se cercado de fenômenos estranhos e inimigos e toda a sua esperança é limitada ao seu próprio bem-estar. O homem bom vive num mundo de fenômenos amigos: o bem de cada um é o seu próprio bem. Sem dúvida que o conhecimento que ele tem da sorte do homem em geral impede que a sua serenidade vá até o contentamento; mas, todavia, como ele reconhece constantemente o seu ser em tudo que vive, resulta disso uma espécie de igualdade e mesmo uma serenidade de alma, visto que um interesse que se estende a uma quantidade inumerável de fenômenos não pode transformar-se em ansiedade, como aquele que se concentra em um só. Os acidentes que acontecem à totalidade dos indivíduos compensam-se entre si; quando se trata de um particular, de cada acidente depende a sua felicidade ou infelicidade.

Outros que não eu podem propor princípios de moral, e dá-los como receitas para produzir a virtude, como leis que é necessário seguir. Para mim, já o disse, não existe nada de semelhante, não posso prescrever à Vontade, eternamente livre, nenhum dever, nenhuma lei. Mas, em compensação, aquilo que, sob o ponto de vista da minha doutrina, desempenha um papel quase análogo é esta verdade totalmente teórica de que toda a minha obra é apenas o desenvolvimento, isto é, que a vontade em si, escondida sob cada fenômeno, considerada em si mesma, é independente das formas fenomenais, e por isso da multiplicidade; e, não vejo expressão melhor para expressar esta verdade, do ponto de vista prático, do que a fórmula dos Vedas de que já falei: *Tat tvam asi!* (“Tu és isto!”). Aquele que pode dizê-la a si mesmo, com um conhecimento claro daquilo que diz, e uma firme convicção, em face de cada ser com que se relaciona, esse está seguro de possuir toda a virtude, toda a nobreza de alma: ele está no caminho reto que conduz à libertação.

Resta-me, para terminar esta exposição, mostrar como a caridade, esse amor que tem como origem e substância uma intuição capaz de ir para além do princípio de individuação, nos conduz à libertação, isto é, à abdicação de toda vontade de viver. Resta-me também mostrar como existe um outro caminho, mais frequente, contudo, que conduz o homem ao mesmo resultado. Mas, antes, tenho que expor e explicar aqui uma proposição paradoxal, não por amor do paradoxo, mas porque ela é verdadeira, e porque sem ela não se pode conhecer todo o meu pensamento. Ei-la: “Toda caridade (ἀγάπη, *caritas*) é piedade”.

---

35. São, como diria a Igreja, puras *“opera operata”*, que não servem para nada, a menos que a graça venha dar-nos a fé, que nos conduz a um renascimento espiritual. Voltaremos a este ponto.

36. O direito que o homem tem de dispor da vida e das forças dos animais repousa unicamente sobre o fato de que, onde a clareza da consciência aumenta, a dor aumenta na mesma medida; deste modo, o sofrimento que o animal experimenta ao morrer ou ao trabalhar nunca é tão grande como o seria o do homem ao ser privado da carne ou do trabalho dos animais. Por conseguinte, o homem pode levar a afirmação da sua existência até negar a do animal, e a Vontade de viver sofre menos, em

suma, com isso do que no caso contrário. Assim está determinado ao mesmo tempo o limite do uso que o homem pode fazer, sem injustiça, da força dos animais. É verdade que este limite foi muitas vezes transposto, principalmente em relação aos animais de carga e aos cães de caça. Em compensação, as sociedades protetoras dos animais esforçam-se muito para o fazerem observar. O direito do homem também não se estende, na minha opinião, à vivissecção, principalmente nos animais superiores; enquanto que o inseto sofre menos por morrer do que o homem em se deixar picar. — É isto que o hindu não vê.

§ 67

Como já dissemos, todo aquele que vê claro, até certo ponto, através do princípio de individuação é, por isso mesmo, justo; aquele que ainda vê mais claro tem o coração bom, dessa bondade que se manifesta por uma ternura pura, desinteressada, para com o outro. Se esta clareza de visão se torna perfeita, o indivíduo estranho e o seu destino aparecem-nos em pé de igualdade conosco e com o nosso destino: não se pode ir mais longe, visto que não há razão para preferir a pessoa do outro à nossa. Contudo, caso se trate de um grande número de indivíduos cuja felicidade ou mesmo a vida estão em perigo, o seu risco poderá prevalecer sobre o nosso próprio bem. É em tais casos que se veem os caracteres chegados à mais nobre elevação, à mais alta bondade, sacrificar ao bem de uma maioria de homens o seu bem e a sua vida: assim morreram Codro, Leônidas, Régulo, Décio Mus, Arnold von Winkelried, assim morre quem quer que vá livremente e com plena consciência para uma morte certa pelos seus, pela sua pátria. À mesma altura colocamos o homem que, para assegurar à humanidade aquilo que é um bem dela e pode ajudar a sua felicidade, para preservar verdades de ordem geral, para extirpar erros graves, se expõe, de livre vontade, ao sofrimento e à morte: assim morreram Sócrates, Giordano Bruno, assim, tantos mártires da verdade que pereceram na fogueira, às mãos dos sacerdotes.

Agora, para voltar ao meu paradoxo de há pouco, lembremo-nos que, segundo as nossas investigações anteriores, a dor está essencial e indissoluvelmente unida à vida; que todo desejo nasce de uma necessidade, de uma falta, de uma dor; que, por conseguinte, a satisfação é sempre apenas um sofrimento evitado e não uma felicidade positiva adquirida; que a alegria mente ao desejo, fazendo-lhe crer que ela é um bem positivo, visto que na verdade ela é de natureza negativa, ela é apenas o fim de um mal. Por consequência, que fazemos pelos outros com toda a nossa bondade, ternura, generosidade? Atenuamos os seus sofrimentos. O que é que, então, nos pode inspirar a praticar boas ações, atos de caridade? O *conhecimento*

do sofrimento do outro: adivinhamo-lo a partir dos nossos, e igualamo-lo a estes. Vê-se, portanto, que a pura caridade (ἀγάπη, *caritas*) é, pela sua própria natureza, piedade; só que o sofrimento que ela se esforça por atenuar pode ser grande ou pequeno, pode ser apenas um desejo insatisfeito. Não hesitamos, portanto, em contradizer aqui Kant: ele apenas quer reconhecer como verdadeira bondade e virtude aquelas que nascem do pensamento abstrato, e, mais exatamente, dos conceitos do dever e do imperativo categórico. Quanto à piedade que sentimos por um ser fraco, ele não a considera uma virtude. Pois bem, contradiremos expressamente Kant e diremos: o conceito apenas é tão impotente para produzir a verdadeira virtude como para criar o verdadeiro belo. Toda caridade pura e sincera é piedade, e toda caridade que não é piedade é apenas amor-próprio. O que é o amor, ἔρως? Amor-próprio. O que é a caridade? Piedade. Claro que ambos se misturam muitas vezes. Assim, a verdadeira amizade é sempre uma mistura de amor-próprio e piedade: reconhece-se o primeiro elemento no prazer que nos proporciona a presença do amigo cuja pessoa corresponde à nossa, ou antes, cuja pessoa é a melhor parte da nossa; a piedade mostra-se na participação sincera que tomamos em tudo que lhe acontece de bem ou de mal, e também pelos sacrifícios desinteressados que lhe fazemos. Spinoza disse neste sentido: *Benevolentia nihil aliud est quam cupiditas ex commiseratione orta*[37] (*Ética*, III, pr. 27, cor. 3, escólio). Em apoio do nosso paradoxo pode-se ainda invocar o fato de que na linguagem da caridade pura, o tom, as palavras, as demonstrações de benevolência estão completamente em harmonia com aquelas que exprimem a piedade; e, por acaso, em italiano a piedade e a ternura têm o mesmo nome, *pietà*.

É aqui também o lugar para falar de uma das propriedades mais surpreendentes da natureza humana, o *choro*: tal como o riso, é um dos sinais exteriores que distinguem o homem do animal. O choro, com efeito, não é de fato a expressão da dor, visto que se pode chorar por causa das dores menos fortes. Na minha opinião, não é sob a impressão direta da dor que se chora, é depois de uma reprodução da dor que a reflexão nos apresenta.

Logo que sentimos uma dor, mesmo física, ultrapassamo-la, fazemos uma representação pura dela, e então o nosso estado aparece-nos tão digno de compaixão que, se um outro estivesse no nosso lugar, não poderíamos impedir-nos — parece-nos — de vir em seu auxílio, com piedade, com enternecimento. Ora, somos nós próprios o paciente, o objeto dessa piedade

legitimamente devida: no momento em que temos o humor mais caritativo, somos nós mesmos que temos necessidade de socorro. Sentimo-nos sofrer mais do que aquilo que poderíamos suportar ver um outro sofrer. É neste sentimento tão complexo, em que a dor, primeiro sentida diretamente, se volta sobre ela mesma por uma volta dupla e se faz perceber de novo oferecendo-se-nos como uma dor estranha, com a qual nos compadecemos, depois, de repente, revela-se de novo como uma dor nossa e faz-se sentir, é neste sentimento, é através deste estranho combate que a Natureza procura um alívio para o seu mal. — *Chorar é, portanto, ter piedade de si mesmo*: a piedade aqui é como que chamada de novo e volta ao seu ponto de partida. Portanto, não poderíamos chorar sem sermos capazes de caridade e piedade, e também de imaginação. Por conseguinte, nem as pessoas de coração duro, nem os homens sem imaginação choram facilmente; chorar passa sempre pela marca de uma certa bondade moral, e as lágrimas desarmam a cólera, porque se diz: aquele que ainda pode chorar tem necessariamente que ser também capaz de caridade, de piedade para com o outro, visto que a piedade entra, da maneira como a descrevemos, como um elemento no estado de alma que nos faz chorar. — Petrarca confirma totalmente esta explicação, quando nos expressa, numa linguagem natural e sincera, como as lágrimas lhe brotavam:

> *I'vo pensando: e nel pensar m'assale*
> Una pietà si forte di me stesso,
> *Che mi conduce spesso,*
> *Ad alto lagrimar, ch'i' non soleva.*[38]
>
> (Canção 21)

Ainda uma outra prova em apoio do que disse: quando uma criança sente uma dor, normalmente só começa a chorar se a lamentamos. Portanto, não é pelo sofrimento que ela chora, é pela representação do seu sofrimento. — Assim, o que nos faz chorar não é a nossa própria dor, mas uma dor estranha; por quê? Porque na nossa imaginação nos colocamos no lugar daquele que sofre; vemos na sua sorte o quinhão comum da humanidade, e por conseguinte, o nosso, antes de tudo; de modo que, finalmente, após todo este desvio, é sobre nós mesmos que choramos, é de nós próprios que temos piedade. Aí reside também a razão do fato

universal, portanto natural, de todos chorarmos perante o espetáculo de uma morte. O que choramos então não é a perda que sofremos: destas lágrimas egoístas teríamos uma certa vergonha; ora, pelo contrário, se há alguma coisa que nos envergonha em semelhante ocasião é não chorar. Não, mas primeiro, choramos provavelmente a sorte do morto; todavia, também o choramos mesmo se, após uma longa, cruel e incurável doença, a morte foi para ele uma libertação desejável. Portanto, aquilo que excita sobretudo a nossa piedade é a sorte de toda a humanidade, da humanidade votada antecipadamente a um fim que apagará toda uma vida por vezes tão plena de atos, e que a reduzirá ao nada. Mas, neste destino da humanidade, o que vemos, sobretudo, é o nosso próprio destino, e vemo-lo tanto melhor quanto mais de perto a morte nos toca; nunca ele nos aparece mais claramente do que na morte de um pai. Embora, por efeito da idade e da doença, a vida fosse para ele uma tortura; embora, tornado inútil, ele fosse apenas um pesado fardo para o filho: o filho não chora menos lágrimas amargas sobre a morte deste pai. Já dissemos de onde provêm estas lágrimas.

---

37. “A benevolência é apenas um desejo nascido da piedade.”

38. “Vou-me pensativo: e neste pensar, invade-me tamanha piedade por mim mesmo, que muitas vezes me leva a chorar alto, coisa a que não estava habituado.”

§ 68

Acabamos de falar sobre a identidade da caridade pura com a piedade, piedade essa que, quando se volta sobre o seu próprio sujeito, tem como sintoma as lágrimas. Depois desta digressão, retomemos o fio da nossa análise do sentido moral dos nossos atos, e mostremos como, da mesma fonte de onde brota toda a bondade, toda a caridade e virtude, sai também aquilo a que chamo a negação do querer-viver.

Vimos mais acima que o ódio e a malvadez tinham como base primeira o egoísmo, e que este resulta da sujeição em que a inteligência se encontra em relação ao princípio de individuação. Também constatamos que a justiça, depois, num grau de desenvolvimento superior, a caridade e a generosidade, no que elas podem ter de mais elevado, têm como origem uma inteligência que vê através deste princípio. Só esta visão, ao suprimir toda diferença entre a minha individualidade e a do outro, torna possível e explica a intenção perfeitamente boa, mesmo quando ela chega à ternura desinteressada e à mais magnânima abnegação.

Agora, que esta visão que atravessa o princípio de individuação, que este conhecimento direto da identidade do querer em todos os seus fenômenos chega a um grau de grande clareza, a sua influência sobre a Vontade irá aumentando. Quando o véu de Maya, o princípio de individuação, se levanta diante dos olhos de um homem, a ponto de este homem já não fazer uma distinção egoísta entre a sua pessoa e a de um outro, quando ele participa tanto nas dores do outro como se fossem suas, e assim chegar a ser, não só muito caridoso, mas completamente pronto a sacrificar a sua pessoa, se pode com isso salvar a de muitos outros, então, é evidente que este homem, que em cada ser se reconhece a si mesmo no que tem de mais íntimo e mais verdadeiro, considera também as dores infinitas de tudo aquilo que vive como sendo as suas próprias dores, e assim, faz sua a miséria do mundo inteiro. Daí em diante, nenhum sofrimento lhe é estranho. Todas as dores dos outros, esses sofrimentos que ele vê e que raramente pode atenuar, aqueles de que tem conhecimento indiretamente e,

enfim, mesmo aqueles que ele sabe possíveis pesam sobre o seu coração, como se fossem seus. O que tem diante de si, já não é essa alternância de bens e de males que é a sua própria vida, e a que se limitam os olhos dos homens ainda escravos do egoísmo; como vê claro através do princípio de individuação, tudo o toca igualmente de perto. Percebe o conjunto das coisas, conhece-lhes a essência, e vê que ela consiste em um escoamento perpétuo, em um esforço estéril, em uma contradição íntima, e em um sofrimento contínuo; e ele vê que é a isso que estão votados a miséria humana e a miséria animal, e, enfim, um universo que se dissipa sem cessar. Além disso, tudo isto o toca de tão perto como a própria pessoa em relação ao egoísta. Por consequência, conhecendo assim o mundo, como poderia ele, através de atos incessantes de vontade, afirmar a vida, ligar-se-lhe cada vez mais estreitamente, aumentar-lhe o peso sobre o seu ser? Sem dúvida, aquele que está ainda cativo no princípio de individuação e no egoísmo, que conhece apenas coisas individuais e as suas relações à sua própria pessoa, pode encontrar aí motivos sempre novos para a sua vontade; mas o conhecimento do todo, tal como acabamos de descrevê-lo, o conhecimento da essência das coisas em si, é, pelo contrário, um calmante para a Vontade. Então a Vontade desliga-se da vida: ela vê nos prazeres uma afirmação da vida, e tem horror deles. O homem chega ao estado de abnegação voluntária, de resignação, de calma verdadeira e de paragem absoluta do querer. A nós, os que estamos ainda cercados pelo véu de Maya, todavia, por vezes, o sentimento violento dos nossos sofrimentos ou da viva representação dos males do outro coloca-nos perante o espírito o nada e a amargura da vida, e então nós queríamos abdicar totalmente, para sempre, quebrando o aguilhão dos desejos, fechando todo acesso às dores, purificando e santificando o nosso ser. Mas, em breve, a ilusão das aparências nos envolve de novo, e de novo elas põem em movimento a nossa vontade: não podemos libertar-nos. A esperança com os seus engodos, o presente com as suas lisonjas, os prazeres com os seus atrativos, o bem-estar que por vezes nos cabe pessoalmente por partilha no meio de um mundo que sofre, submetido ao acaso e ao erro, todas estas seduções nos fazem recuar e serram os nossos laços. Deste modo Jesus diz: “É mais fácil fazer passar um camelo pelo buraco de uma agulha, do que um rico entrar no reino de Deus”.

Se compararmos a vida a um círculo que se percorre, e de que uma parte é feita de carvões em brasa, enquanto que certos lugares são frios, pode-se

dizer que os lugares frios consolam o infeliz, enganado pela ilusão, quando aí se encontra, e ele é assim encorajado a prosseguir a sua marcha. Mas aquele que vê para além do princípio de individuação, que conhece a essência das coisas em si, e por conseguinte abarca o conjunto, esse já não é acessível a esta consolação: ele vê-se a si mesmo, ao mesmo tempo, em todos os lugares, e retira-se do círculo. — A sua vontade dobra-se: ela já não afirma a sua essência, representada no espelho do fenômeno; ela nega-a.

O que evidencia esta transformação é a passagem da virtude ao *ascetismo* que o homem executa nessa altura. Já não lhe basta amar os outros como à sua pessoa, e fazer por eles o que faria por si mesmo: nasce nele um desgosto contra a essência da vontade de viver, de que o seu fenômeno é a expressão, contra essa essência que é o fundo e a substância de um mundo de que ele vê a lúgubre miséria. Deste modo rejeita-a, na medida em que ela se manifesta nele, e se exprime através do seu corpo; a sua conduta desmente esse fenômeno do querer, e coloca-se em contradição aberta com ele. Sendo no fundo apenas um fenômeno da vontade, ele deixa de querer o que quer que seja, e recusa-se a ligar a sua Vontade a qualquer apoio, esforça-se por assegurar a sua perfeita indiferença em relação a todas as coisas. — O seu corpo, são e forte, exprime através dos órgãos de reprodução o desejo sexual, mas ele nega a Vontade, e contradiz o seu corpo: recusa toda satisfação sexual em qualquer condição. Uma castidade voluntária e perfeita é o primeiro passo na via do ascetismo, ou da negação do querer-viver. A castidade nega a afirmação da Vontade que vai para além da vida do indivíduo; ela indica assim que a Vontade se suprime a si mesma, assim como a vida do corpo que é a sua manifestação. A natureza o diz e a natureza é sempre verdadeira e simples: se esta máxima se tornasse universal, a espécie humana desapareceria. Ora, depois do que disse no meu segundo livro a respeito da dependência de todos os fenômenos da Vontade, creio poder admitir que no dia em que desaparecesse a sua manifestação mais elevada, a animalidade, que é o seu reflexo enfraquecido, desapareceria também. Deste modo, encontrando-se totalmente suprimido, o resto do mundo cairia no nada, visto que, sem sujeito, não existe objeto. Posso invocar aqui uma passagem dos Vedas: “Do mesmo modo que neste mundo a criança com fome anseia pela mãe, também todos os seres aguardam o holocausto sagrado” (*Asiatic Researches,* v. VIII; Colebrook, *On the Vedas*, no extrato do Sama-Veda. Encontrar-se-á a mesma passagem

em *Miscellaneous Essays* de Colebrook, v. I, p. 88). O holocausto aqui significa a resignação em geral; a natureza restante deve esperar a sua libertação do homem; é ele que é ao mesmo tempo o sacerdote e a vítima. Pode-se também revelar, como um fato digno de nota, que o mesmo pensamento foi expresso por esse importante e profundo espírito, Angelus Silesius, numa pequena poesia intitulada “O homem leva tudo a Deus”:

> Oh homem, tudo respira o amor por ti; tudo te deseja com ardor;
> Tudo se arremessa para ti, para chegar a Deus.

Um místico ainda maior é mestre Eckhard, cujos escritos prodigiosos acabam finalmente (1857) de se tornar acessíveis, graças à edição de Franz Pfeiffer. É ele que diz, p. 459, no mesmo sentido:

> Apoio-me aqui em Cristo, porque ele diz: Quando me elevar da terra, elevarei todas as coisas comigo (S. João, XII, 32). Assim, o homem deve elevar todas as coisas para Deus, para a sua fonte primeira. Os mestres confirmam-nos esta verdade, de que todas as criaturas são feitas à semelhança do homem. É o que se vê em todas, visto que nenhuma utiliza a outra: o cordeiro serve-se da erva, o peixe da água, a fera da floresta. E assim todas as criaturas são úteis ao homem bom: o homem bom toma-as e uma na outra leva-as para Deus.

Ele quer dizer: é para libertar com ele mesmo e nele mesmo todos os animais que o homem se serve deles nesta vida. — É assim que, na minha opinião, é conveniente explicar a difícil passagem que se encontra na Bíblia, *Epístola aos romanos*, VIII, 21-24.[39]

Também no budismo não faltam as expressões para esta verdade. Deste modo, quando Buda, ainda sob a forma de Bodhisatva, sela o seu cavalo pela última vez, isto é, para deixar o palácio do pai e ir para o deserto, fala-lhe assim em verso: “Desde há muito que tu existes na vida e na morte; mas vais deixar de transportar e de puxar. Por esta vez ainda, oh Kantakana, leva-me daqui e quando eu tiver realizado a lei (que lhe ordena que se torne um Buda), não te esquecerei” (*Foë-Kouë-ki*, p. 233).

O ascetismo também se manifesta na pobreza voluntária e intencional; ela não é o efeito de um acidente: o pobre voluntário despoja-se dos seus bens para atenuar os sofrimentos do outro; a pobreza é verdadeiramente o

seu objetivo, ele quer servir-se dela para mortificar a sua vontade, para impedir que mais alguma vez ela se levante de novo, excitada por um desejo satisfeito, ou por qualquer uma das doçuras da vida, visto que ele, desde que se conhece a si mesmo, abomina esta vontade. Aquele que chegou aqui sente ainda todos os desejos da Vontade, na medida em que é um corpo animado, e uma manifestação do querer, mas ele pisa-os expressamente, obriga-se a não fazer nada do que lhe agradaria fazer, e a fazer tudo que lhe desagrada, esperando daí apenas como único resultado contribuir para a mortificação da Vontade. Por conseguinte, como ele próprio nega a Vontade que se manifesta na sua pessoa, não se oporá a que outro faça o mesmo, isto é, a que lhe façam mal. Além disso, todo sofrimento que lhe vem de fora, quer seja ação do acaso ou da malícia de outrem, é bem-vindo para ele; e do mesmo modo em relação aos ultrajes, às ofensas, aos danos de toda espécie: acolhe-os com alegria, encontrando neles a ocasião para provar a si mesmo que daí em diante já não afirma a sua vontade, que toma voluntariamente o partido de quem quer que seja inimigo dessa manifestação da vontade, a sua pessoa.

Portanto, sofre essas injúrias, esses sofrimentos com uma paciência e brandura inesgotáveis; paga o mal com o bem, sem ostentação; já não deixa reacender em si o fogo da cólera como o dos desejos. — Não menos do que a própria Vontade, ele mortifica o que a torna visível e objetiva, o seu corpo: alimenta-o parcimoniosamente, evitando um estado de prosperidade, de vigor exuberante, de onde a vontade renasceria mais forte e mais excitada, vontade essa de que ele é a expressão e o espelho. Pratica o jejum, mesmo a mortificação e as disciplinas,* a fim de, através das privações e dos sofrimentos contínuos, quebrar cada vez mais, matar essa vontade em quem ele reconhece e odeia o princípio da sua existência e dessa existência que é a tortura do universo. — Vem finalmente a morte que destruirá essa manifestação de uma vontade que há muito ele matou na sua própria essência, negando-a livremente, até reduzi-la a esse fraco resto de querer que animava o seu corpo: a morte será então para ele bem-vinda, recebê-la-á com alegria como uma libertação há muito tempo desejada. Nele a morte não põe só, como nos outros, termo à manifestação da vontade: a própria essência desta é suprimida, visto que o último fio de existência que lhe restava ligava-se a essa manifestação[40] e a morte quebra este frágil e supremo bem. Para aquele que acaba assim, o universo acaba ao mesmo tempo.

**Açoite composto por cordas ou correias com que os religiosos e os devotos se flagelavam a si próprios. (N. da T.)*

E aquilo que traduzo aqui numa linguagem demasiado fraca, em termos gerais, não é, contudo, uma ficção de filósofos, inventada apenas hoje em dia: não! Esta doutrina foi a própria vida, vida muito invejável de tantos santos, de tantas belas almas que se encontraram entre os cristãos, e mais ainda entre os hindus, os budistas, e ainda fiéis de outras religiões. Embora os dogmas de que a sua razão tinha recebido a marca fossem diferentes, em todos a conduta da vida exprimia de uma só e mesma maneira um mesmo pensamento, esse pensamento íntimo, imediato, intuitivo, do qual, apenas, decorrem toda virtude, toda santidade. Com efeito, encontramos aqui aquela distinção tão importante para nós todos durante este estudo, de uma aplicação tão geral, de uma força tão penetrante, a distinção até aqui demasiado negligenciada entre o conhecimento abstrato e o intuitivo. Entre os dois, quando se trata nomeadamente de conhecer a essência do universo, existe como que um largo abismo, que só a filosofia nos pode fazer transpor, visto que, quanto ao conhecimento intuitivo *in concreto*, cada homem encontra em si mesmo através da consciência todas as verdades filosóficas; mas a tarefa da filosofia é traduzi-las em saber abstrato, submetê-las à reflexão. A filosofia não deve, não pode ter outra tarefa.

Assim, é talvez pela primeira vez aqui mesmo que, sob forma abstrata, sem nenhum mito auxiliar, a essência profunda da santidade, da abnegação, da guerra de morte travada contra o egoísmo, do ascetismo, terá sido traduzida nestes termos: *A negação da Vontade de viver,* negação a que a Vontade chega quando um conhecimento total de toda a sua essência atua sobre ela como um sedativo da volição. Ao contrário, caso se trate de conhecer de um modo imediato e de traduzir através da ação essa verdade, foi o que fizeram todos esses santos, todos esses ascetas, que, com um mesmo pensamento no fundo do coração, se exprimiam através de linguagens tão diversas, conformando-se cada um com os dogmas que tinha inicialmente recebido na sua razão, porque é graças a eles que um santo, conforme é hindu, cristão, lamaísta, dá conta da sua conduta de modo diverso. Mas que importa isso, quanto ao essencial das coisas? Que um santo esteja ligado à mais absurda das superstições, ou que pelo contrário seja um filósofo, isso não faz diferença. Aquilo que o faz e o certifica como

santo são os seus atos. Estes atos, considerados sob o ponto de vista moral, não decorrem das suas ideias abstratas, mas do conhecimento que a intuição imediata lhe deu do mundo e da sua essência; e é apenas para tranquilizar a sua razão que ele os explicita com a ajuda de um dogma qualquer. Portanto, não há mais necessidade em que o santo seja filósofo do que há em que o filósofo seja santo; do mesmo modo, porque se é um homem formoso não se é necessariamente um bom escultor, nem formoso porque se é bom escultor. E, para generalizar, em relação ao moralista é criar uma pretensão muito estranha, querer que antes de recomendar uma virtude ele próprio a possua. Traduzir a essência do universo em conceitos abstratos, universais e claros, dar deles uma imagem refletida mais estável, sempre à nossa disposição e que reside na nossa razão, eis tudo o que a filosofia deve fazer. Reveja-se a passagem de Bacon de Vérulam que cito no primeiro livro.

Claro que foi apenas uma pintura muito abstrata, muito geral, e contudo muito fria, aquela que fiz mais acima da negação do querer-viver, em outras palavras, da conduta de uma bela alma, de um santo que se resigna e que espontaneamente expia. Mas, como o conhecimento de que resulta a negação da vontade é intuitivo e não abstrato, também não é nos conceitos abstratos que ela encontra a sua perfeita expressão; é apenas na ação, na conduta. Portanto, caso se queira compreender melhor aquilo que, em termos filosóficos, se traduz pela negação da vontade de viver, é na experiência e na realidade que é preciso buscar os exemplos. Não na experiência quotidiana, contudo, visto que, diz muito bem Spinoza, *nam omnia praeclara tam difficilia quam rara sunt* (“tudo que é superior é tão raro quanto difícil”).

Portanto, a menos que se produza um acaso favorável que nos torne testemunhas oculares daquilo que procuramos, devemos contentar-nos com as biografias de personagens do gênero de que se trata. A literatura hindu, a julgar pelo pouco que as traduções já nos permitem conhecer, é muito rica em biografias de santos, de expiadores, samanas, saniasis *etc.* Mesmo o livro muito conhecido e que não elogiarei, no entanto, em todos os pontos, *A mitologia dos hindus* de Madame de Polier, oferece-nos numerosos exemplos notáveis deste gênero. Também os cristãos fornecem em abundância com que ilustrar a nossa teoria. Leiam-se as biografias, muito frequentemente mal escritas, aliás, dessas personagens a que se chama tanto almas santas como pietistas, quietistas, visionários, piedosos *etc.* Fizeram-se, em diversas épocas, recolhas destas biografias: *As*

vidas das santas almas de Tersteegen, *A história daqueles que nasceram para a nova vida* de Reiz, e, nos nossos dias, a recolha de Kanne, onde se encontra entre coisas más muito de bom, e particularmente *A vida da bem-aventurada Sturmin*. A vida de São Francisco de Assis tem o seu lugar de direito nesta série: São Francisco foi o ascetismo personificado, o protótipo dos monges mendicantes. Reeditou-se recentemente a sua vida, com o título *Vita S. Francisci a S. Bonaventura concinnata* (Joest, 1847), escrita por um dos seus contemporâneos mais novos, São Boaventura, que também foi ilustre na Escola. Já um pouco antes tinha sido publicada na França uma biografia cuidada, completa, tirada das melhores fontes, a *História de São Francisco de Assis,* de Chavin de Mallan (1845).

Caso se queira opor a estes escritos monacais um paralelo tirado do Oriente, tem-se o livro, de excelente leitura, de Spence Hardy: *Eastern monachism, an account of the order of mendicants founded by Gotama budha,* 1850 (A vida monacal no Oriente: estudo sobre uma ordem mendicante fundada pelo buda Gotama). Encontra-se aí sempre a mesma coisa sob uma veste diferente, e avalia-se assim como importa pouco que a santidade nasça de uma religião teísta, ou de uma religião ateia. — Mas recomendarei sobretudo, como um exemplo especial e muito completo, e ao mesmo tempo como uma ilustração totalmente prática das ideias que apresentei, a autobiografia de *Madame Guyon.* É uma alma bela e grande, cujo pensamento me enche sempre de respeito; aprender a conhecê-la e prestar justiça àquilo que houve de excelente no seu modo de sentir, desconfiando ao mesmo tempo das aberrações da sua inteligência, é para uma inteligência superior um prazer tanto maior quanto o seu livro nunca terá crédito junto das inteligências vulgares, isto é, da maioria, visto que, em todos os lugares e sempre, cada um aprecia apenas aquilo que se lhe assemelha em certa medida, e aquilo para que tem pelo menos uma fraca inclinação. Isto é verdadeiro tanto para o intelectual como para o moral. Em certo sentido pode-se considerar como um exemplo apropriado a biografia francesa muito conhecida de Spinoza, se nos servirmos como introdução do preâmbulo magistral da sua obra completamente insuficiente *De emendatione intellectus.* Este preâmbulo é aquilo que conheço de mais eficaz para acalmar a perturbação das paixões. Finalmente, o grande Goethe, grego como é, não achou indigno de si mostrar-nos, no claro espelho da poesia, esse lado elevado da humanidade, ele que, nas *Confissões de uma bela alma*, nos descreveu, idealizando, a vida da

menina Klettenberg, e nos deu a história verdadeira na sua própria biografia. Do mesmo modo nos contou duas vezes a vida de São Filipe Néri. — A história nunca falará e não pode, com efeito, falar do homem cuja conduta é a melhor e a mais rica ilustração do ponto particular que constitui o objeto deste estudo, visto que a matéria da história é completamente diferente; é mesmo o contrário. A negação do querer-viver e a renúncia não lhe interessam, ela apenas se interessa pela sua perseguição e manifestação em um número infinito de indivíduos, por onde se manifesta o seu divórcio consigo mesma, no mais alto grau da sua objetivação, e se mostra a inutilidade do esforço total, quer na elevação de um só, pela sua sabedoria, quer na força das multidões, pelo seu conjunto, quer no poder do acaso, personificando o destino. Mas para nós que não seguimos a manifestação das aparências no tempo, para nós filósofos, cujo papel é procurar o significado moral dos atos, e que tomamos como medida comum aquilo que tem mais sentido e mais peso aos nossos olhos, a eterna vulgaridade e a eterna baixeza de sentimentos não nos impedirão de reconhecer que o fenômeno maior, o mais importante, o mais significativo que alguma vez se manifestou no mundo não é o conquistador, é o asceta. Aquilo que admiramos nele é a vida silenciosa e escondida de um homem, chegado a uma concepção tal que renuncia ao querer-viver, cujo esforço age em toda parte e enche todas as coisas, e cuja liberdade se manifesta apenas nele, pelo que a sua conduta é precisamente o oposto da conduta habitual. Também para o filósofo que vê assim o mundo, as biografias de santos e de ascetas, por pior escritas que sejam a maior parte das vezes, por mais misturadas com superstições e loucuras, são muito mais instrutivas, muito mais importantes — dado o significado da matéria — do que as histórias de Plutarco ou de Tito Lívio.

Para aprofundar e completar aquilo a que, numa exposição totalmente abstrata e geral, chamamos a negação do querer-viver, é preciso estudar os preceitos morais dados, exatamente no mesmo espírito, por homens penetrados pelo mesmo sentimento. Veremos assim como estas considerações são antigas, por mais moderna que possa ser a sua expressão puramente filosófica. A mais vizinha de nós entre todas estas doutrinas é o cristianismo, cuja moral é animada pelo mesmo espírito, não só pelo espírito de caridade, levado aos seus limites extremos, mas pelo espírito de renúncia. Este segundo espírito já se encontra em germe mas muito visível nos escritos dos apóstolos; no entanto, apenas foi desenvolvido

completamente e exposto explicitamente mais tarde. Vemos que os apóstolos prescrevem amar o próximo como a si mesmo, fazer o bem, amar aqueles que nos odeiam, ser caridoso, paciente, indulgente, resignar-se facilmente com as ofensas, ser moderado para subjugar a concupiscência, resistir aos apetites carnais, e, se possível, ser completamente casto. Já encontramos aqui os primeiros graus do ascetismo ou exatamente da negação da vontade, e designamos por esta palavra aquilo que os Evangelhos entendem por "renunciar a si mesmo" e "carregar a sua cruz" (*Mateus,* XVI, 24, 25; *Marcos,*VIII, 34, 35; *Lucas*, IX, 23, 24; XIV, 26, 27, 33). Estas tendências desenvolveram-se pouco a pouco e deram origem aos ascetas, aos anacoretas, aos monges; tratava-se de puras e santas instituições, mas que se podiam estender apenas a um pequeno número de homens. Um desenvolvimento mais considerável devia trazer apenas hipocrisia e abominação, visto que *"abusus optimi pessimus"*.Mais tarde, quando o cristianismo está organizado, vemos este germe ascético expandir-se completamente nos escritos dos santos e dos místicos. Todos pregam não só a pureza da vida, mas a resignação completa, a pobreza voluntária, a calma verdadeira, a indiferença absoluta às coisas da terra, a abnegação da vontade, o renascimento em Deus, o esquecimento total de si mesmo e o aniquilamento na contemplação de Deus. Encontra-se uma exposição muito pormenorizada sobre isto em Fenelon, *Explicação das máximas dos santos acerca da vida interior.* Mas em nenhuma parte o espírito do cristianismo no seu desenvolvimento foi mais perfeito e fortemente expresso do que nas obras dos místicos alemães, em mestre Eckhard e no seu tão célebre livro *A teologia alemã*; era esta a obra de que Lutero dizia, num prefácio que lhe acrescentou, que nenhuma — exceto a Bíblia e Santo Agostinho — lhe tinha ensinado melhor o que é Deus, Cristo e o Homem. Só a partir de 1851 temos um texto puro, despojado de toda interpolação, graças ao editor Pfeiffer de Stuttgart. As prescrições e os ensinamentos que ele contém são a exposição mais completa, partindo da convicção mais profunda daquilo que apresentei como a negação do querer-viver. É isso que é preciso estudar atentamente, antes de encerrar a questão com segurança dos judeus ou dos protestantes. No mesmo espírito, embora inferior à obra de que acabamos de falar, foi escrita a *Imitação da vida humilde de Jesus* por Tauler, sem contar com a sua *Medulla animae.* Na minha opinião, as lições destes místicos, tão puramente cristãos, emanam do Novo Testamento como o vinho emana da videira; ou antes, o que nos aparece no Novo Testamento

como que envolto por véus e nuvens apresenta-se-nos, nos místicos, com uma clareza e significação perfeitas. Em uma palavra, considero o Novo Testamento como a primeira iniciação, e os místicos como a segunda — *σμικρὰ καὶ μεγάλα μυστήρια* (“pequenos e grandes mistérios”).

Agora vamos encontrar nas antigas obras da língua sânscrita aquilo que chamamos a negação do querer-viver muito mais desenvolvida, expressa com uma complexidade e uma força muito maiores do que se podia esperar no mundo ocidental, nos cristãos. Se esta importante concepção moral da vida pôde atingir aqui um grau de desenvolvimento tão alto, e expressar-se de um modo tão completo, há que se lhe procurar a causa no fato de que ela não esteve encerrada em limites que lhe são absolutamente estranhos. Foi o que aconteceu ao cristianismo, encerrado no dogmatismo judeu, ao qual Jesus, conscientemente, ou talvez mesmo sem suspeitar disso, teve que necessariamente submeter-se, pelo que o cristianismo é composto por dois elementos essenciais muito heterogêneos, de que eu não queria reter senão o elemento moral e chamar-lhe exclusivamente cristão, depois de o ter separado de todo dogmatismo judaico. Se houve receio muitas vezes, e sobretudo na nossa época, de que esta grande e salutar religião viesse a cair em descrédito, isso deve-se, na minha opinião, ao fato de ela consistir na sua origem em dois elementos heterogêneos, reunidos em seguida pelas circunstâncias. A sua separação, que resulta da sua antipatia natural e da reação do espírito do século cada vez mais esclarecido, levaria, na verdade, ao desabamento que se teme, mas o elemento moral sairia daí intacto, porque ele é indestrutível. — Na moral dos hindus, tal como a conhecemos atualmente, por mais imperfeito que seja o nosso conhecimento da sua literatura, vemos prescrever, sob as formas mais variadas, do modo mais surpreendente, nos Vedas, nos Puranas, nos seus poemas, mitos, lendas sagradas, máximas e preceitos de conduta, o amor ao próximo com a renúncia total de si mesmo, o amor universal abarcando não só a humanidade mas tudo aquilo que vive, a caridade levada até o abandono daquilo que se ganha penosamente cada dia, uma paciência sem limites para suportar os ultrajes, a paga do mal, por mais duro que possa ser, com a bondade e o amor, a resignação voluntária e alegre às injúrias, a abstenção de todo alimento animal, a castidade absoluta, a renúncia às voluptuosidades, por parte daquele que se esforça em direção à santidade perfeita. Despojar-se das suas riquezas, abandonar qualquer habitação, deixar os seus, viver no isolamento mais profundo, afundado numa

contemplação silenciosa, infligir-se uma penitência voluntária no meio de lentos e terríveis suplícios, em vista de uma mortificação completa da vontade, levada finalmente à morte pela fome, ou àquela que se encontra indo-se lançar à frente dos crocodilos, precipitando-se da rocha sagrada do alto do Himalaia, ou fazendo-se enterrar vivo, ou, enfim, colocando-se debaixo das rodas do imenso carro que passeia as estátuas dos deuses, entre os cantos, os gritos de alegria e as danças das bailarinas. E estas prescrições, cuja origem remonta a mais de 4 mil anos, são ainda hoje observadas, por mais degenerado que o povo hindu esteja.41 Preceitos observados durante tanto tempo por um povo que conta milhões de indivíduos, impondo sacrifícios tão pesados, não podem ser uma fantasia inventada por capricho, mas devem ter a sua raiz na própria essência da humanidade.

Acrescentemos que não se pode admirar suficientemente o acordo que existe entre a conduta de um asceta cristão ou de um santo e a de um hindu quando se lê a sua biografia. Através dos dogmas mais diferentes, no meio de costumes e de circunstâncias igualmente estranhas umas às outras, é a mesma tendência, a mesma vida interior de um lado e de outro. As regras de conduta são igualmente idênticas: assim, todas nos falam da pobreza absoluta que é preciso praticar, e que consiste em se despojar de tudo aquilo que, para nós, se pode tornar uma fonte de consolações ou de prazeres mundanos, visto que tudo isto fornece um alimento à vontade, de que nos propomos, precisamente, fazer a imolação completa. Por outro lado, nos hindus, nas prescrições de Fô, vemos que é recomendado ao saniasi — o qual deve viver sem casa nem bens — não se deitar muitas vezes sob a mesma árvore, a fim de não ter em relação a ela qualquer predileção ou inclinação. Os místicos cristãos e os filósofos do Vedanta também se encontram neste ponto: eles consideram o sábio, chegado à perfeição, como liberto dos trabalhos exteriores e das práticas da religião.42 Tal acordo, em tempos e povos tão diferentes, mostra bem que aqui não existe apenas, como sustenta a superficialidade otimista, loucura ou uma aberração do sentimento, mas que é a manifestação de um dos aspectos essenciais da natureza humana — manifestação tanto mais rara quanto mais sublime é.

Agora indiquei as fontes que permitem conhecer imediatamente, e por assim dizer, de uma maneira viva, os fenômenos onde encarna a negação do querer-viver. De certo modo, está aqui o ponto capital de todo o nosso estudo. Entretanto, não disse nada sobre isto senão de muito geral, porque

vale mais remeter para os fatos tirados de uma experiência imediata do que aumentar, sem razão, este volume com uma repetição enfraquecida daquilo que os próprios fatos dirão bem.

Tenho apenas que acrescentar algumas palavras para definir, em geral, aquilo que entendo pela negação do querer-viver. Do mesmo modo que vimos o malvado, pela obstinação da sua vontade, suportar um sofrimento interior continuamente agudo, ou, quando todos os objetos do querer estão esgotados, acalmar a sede furiosa do seu egoísmo com o espetáculo das dores do outro, também o homem que chegou à negação do querer-viver, por mais miserável, triste, plena de renúncias que a sua condição pareça, também este homem está cheio de uma alegria e de uma paz celestes. Não se trata nele dessa vida tumultuosa, nem desses transportes de alegria, que pressupõem e acarretam sempre um vivo sofrimento, como acontece aos homens de prazer; é uma paz imperturbável, uma calma profunda, uma serenidade íntima, um estado que não podemos impedir-nos de desejar, quando a realidade ou a nossa imaginação o apresenta, porque o reconhecemos como o único justo, o único que nos eleva verdadeiramente, e o nosso bom gênio convida-nos *"sapere aude"*. É então evidente que a satisfação que o mundo pode dar aos nossos desejos se assemelha à esmola dada hoje ao mendigo e que o faz viver o suficiente para ter fome amanhã.

A resignação, pelo contrário, assemelha-se a um patrimônio hereditário: aquele que o possui está livre das preocupações para sempre.

Lembremo-nos que no terceiro livro fizemos consistir, em grande parte, o prazer estético no fato de que, na contemplação pura, nos furtamos por um instante ao querer, isto é, a todo desejo, a toda preocupação; despojamo-nos de nós mesmos, já não somos esse indivíduo que conhece unicamente por querer, o sujeito correlativo ao objeto particular e para quem todos os objetos se tornam motivos de volições, mas o sujeito sem vontade e eterno do conhecimento puro, o correlativo da ideia. Sabemos também que os instantes em que, libertos da tirania dolorosa do desejo, nos elevamos de algum modo acima da pesada atmosfera terrestre são os mais felizes que conhecemos. Por isso podemos imaginar como deve ser feliz a vida do homem cuja vontade não está só acalmada por um instante, como na fruição estética, mas completamente aniquilada, salvo a última chispa indispensável para sustentar o corpo, e que deve perecer com ele. O homem que, depois de muitos combates violentos contra a sua própria natureza, chegou a tal vitória já não é senão o sujeito puro do conhecimento, o espelho calmo do

mundo. Já nada o pode torturar, já nada o pode mover, visto que todas essas mil cadeias da Vontade, que nos ligam ao mundo, a cobiça, o temor, a inveja, a cólera, todas essas paixões dolorosas que nos perturbam não têm nenhum poder sobre ele. Ele rompeu todos esses vínculos. Com o sorriso nos lábios, contempla calmamente a farsa do mundo, que outrora o pôde comover ou afligir, mas que, agora, o deixa indiferente; vê tudo isso como as peças de um xadrez quando a partida acabou, ou como contempla, de manhã, os disfarces dispersos cujas formas o intrigaram e agitaram toda a noite de carnaval. A vida e as suas figuras flutuam em volta dele como uma aparência fugidia; é, para ele, o sonho ligeiro de um homem meio acordado, que vê através da realidade, e que não se deixa iludir; como esse sonho, também a sua vida se dissipa sem transição violenta. Tudo isto nos fará compreender em que sentido Madame Guyon repete tantas vezes no fim da sua autobiografia: “Tudo me é indiferente; já não posso querer nada; é-me impossível saber se existo, ou se não existo”. — Permitam-me ainda, para mostrar que o aniquilamento do corpo (que é apenas o fenômeno da Vontade, pela supressão da qual ele perde, por consequência, todo significado), longe de ser cruel, é, pelo contrário aguardado com felicidade, permitam-me, dizia eu, citar aqui palavras desta santa penitente, embora não tenham nada de elegante: “Meio-dia da glória, dia em que já não há noite; vida que já não receia a morte na própria morte, porque a morte venceu a morte, e aquele que sofreu a primeira morte não provará a segunda morte” (*Vida de Madame Guyon*, II, 13).

Contudo, não se pode pensar que depois de o conhecimento tornado “calmante” ter produzido a negação do querer-viver, já não esteja exposta a vacilar, e que nos possamos entregar a ela como a um bem definitivamente adquirido. É preciso, pelo contrário, reconquistá-lo através de perpétuos combates, visto que, sendo o corpo a própria Vontade tornada objeto ou fenômeno no mundo como representação, enquanto o corpo está vivo todo o querer-viver existe também virtualmente, e faz contínuos esforços para entrar na realidade e se reacender com todo o seu ardor. Deste modo, este repouso e esta beatitude dos santos aparecem-nos apenas como uma espécie de desabrochar da vontade combatida sem cessar; é uma flor de santidade que cresce apenas num solo continuamente revolvido pela luta, visto que ninguém pode saborear na terra o repouso eterno. Quando lemos nas biografias de santos a história da sua vida interior, vemos que ela está cheia de lutas, de combates da alma contra si mesma, de deserções da graça, isto

é, dessa forma de conhecimento que torna ineficazes toda espécie de motivos, que age sobre a vontade como calmante geral, que produz a paz mais profunda e que dá acesso à liberdade. É por isso que aqueles que chegaram à negação da Vontade lutam energicamente para se manterem nessa via; devem infligir-se privações de toda espécie, submeter-se a uma penitência rigorosa, enfim, procurar tudo aquilo que poderá mortificá-los: tudo isto para oprimir a Vontade sempre rebelde. Daí resulta o seu cuidado doloroso para se manterem neste estado salutar, uma vez que aprenderam a conhecer o preço da libertação; daí resultam os seus escrúpulos de consciência em relação ao mais inocente prazer, ao mínimo despertar da sua vaidade, última paixão a morrer e que é a mais viva, a mais ativa e a mais tola. — Pela palavra ascetismo, que já empreguei tantas vezes, entendo rigorosamente o aniquilamento refletido do querer que se obtém pela renúncia aos prazeres e pela procura do sofrimento; entendo uma penitência voluntária, uma espécie de punição que a pessoa se inflige para chegar à mortificação da vontade.

Se, agora, vemos praticar o ascetismo, por aqueles que chegaram à negação do querer, unicamente para aí se manterem, resulta daí que o sofrimento em geral, na medida em que é produzido pela sorte, pode conduzir a esta negação por um outro caminho (*deuvtero" ploù"*):43 sim, podemos pensar que a maior parte dos homens chega à libertação apenas por esta via, e que é a dor diretamente sentida e conhecida que produz quase sempre a resignação completa. Isto acontece muitas vezes com a aproximação da morte.

Apenas a um pequeno número pode bastar este conhecimento que, penetrando o princípio de individuação, tem primeiro como resultado a purificação completa do sentimento, e o amor do próximo, em geral, e que faz participar o indivíduo nos sofrimentos de todos como nos seus próprios, para conduzir, em seguida, à negação do querer. Aquele que se aproxima disto encontra quase sempre um perpétuo obstáculo, uma perpétua excitação para satisfazer o querer, no estado da sua própria pessoa, nas circunstâncias mais ou menos favoráveis, na atração da esperança, e nas exigências constantes da vontade, isto é, do prazer. Deste modo, personificaram-se no Diabo todas estas sensações. Portanto, é quase sempre preciso que grandes sofrimentos tenham quebrado a vontade para que a negação do querer se possa produzir. Não vemos um homem entrar em si mesmo, reconhecer-se e reconhecer também o mundo, modificar-se

completamente, elevar-se acima de si mesmo e de toda espécie de dores, e, como que purificado e santificado pelo sofrimento, com uma calma, uma beatitude e uma altura de espírito que nada pode perturbar, renunciar a tudo aquilo que antes desejava com tanto empenho e receber a morte com alegria, não vemos um homem chegar aí, senão depois de ter percorrido todos os graus de uma aflição crescente, e ter lutado energicamente, chegando perto de se abandonar ao desespero. Tal como a fusão de um metal se anuncia por um clarão, também a chama da dor produz nele a fulguração de uma vontade que se dissipa, isto é, da libertação. Vemos mesmo os maiores celerados elevarem-se até aí; tornam-se totalmente outros, convertem-se. Os seus crimes de outrora já não perturbam a sua consciência, expiam-nos voluntariamente pela morte e veem com alegria acabar a manifestação desse querer que agora abominam. Goethe, na sua obra-prima, *Fausto*, com a história das infelicidades de Margarida, deu-nos um quadro incomparável, como não se encontra em nenhuma poesia, na minha opinião, da negação do querer, conduzida pelo excesso do infortúnio e do desespero de salvação. É um símbolo conseguido dessa segunda via, que conduz à negação do querer, não, como a primeira, pela noção do sofrimento universal, à qual a pessoa se associa voluntariamente, mas por uma imensa dor, que a própria pessoa experimenta. Numerosos dramas, sem dúvida, representam heróis com vontade poderosa que chegam a este grau de resignação absoluta, onde geralmente o querer-viver e a sua manifestação são aniquilados, mas nenhuma peça conhecida nos mostra de um modo mais claro e mais simples a própria essência desta conversão do que o *Fausto.*

Vemos todos os dias, na vida real, infelizes que aprenderam a conhecer o amargor do sofrimento, subir ao cadafalso, ir ao encontro de uma morte ignominiosa, horrível, cruel, com uma total força de alma, uma vez que perderam toda esperança: é, a maior parte das vezes, uma conversão análoga.

Não se pode pensar que exista uma grande diferença entre o seu caráter e o dos outros homens, tal como é feito pelo destino, mas este último resulta, em grande parte, das circunstâncias. Isto não impede que sejam culpados, e mesmo, até certo ponto, malvados. E, no entanto, vemos a maior parte deles converter-se deste modo, uma vez que perderam completamente toda esperança. Mostram então uma verdadeira bondade e pureza de sentimentos; têm horror da menor ação que seja má ou mesmo

pouco caridosa; perdoam aos inimigos, mesmo que seja aos caluniadores que os fizeram condenar, e não apenas da boca para fora e no temor hipócrita do Juiz supremo, mas com uma profunda seriedade e sem nenhum desejo de vingança. Que digo eu? Eles amam os seus sofrimentos e a sua morte, visto que entraram na negação do querer-viver; muitas vezes recusam mesmo a salvação que se lhes oferece e morrem voluntariamente, com tranquilidade e felicidade. Foi porque o último segredo da vida se lhes revelou, mesmo no excesso do sofrimento; compreenderam que a dor e o mal, o sofrimento e o ódio, o crime e o criminoso, que se distinguem tão profundamente no conhecimento submetido ao princípio da razão, são, no fundo, apenas uma só e mesma coisa, a manifestação dessa única Vontade de viver, que objetiva a sua luta consigo mesma por meio do princípio de individuação. Aprenderam a conhecer os dois lados das coisas, o mal e a malvadez, e, tendo-os reconhecido como idênticos, renunciam a ambos e furtam-se ao querer-viver. Como já disse, pouco importam os mitos e os dogmas, sob a forma dos quais prestam contas à sua razão desse conhecimento imediato e intuitivo e da sua conversão.

Matthias Claudius foi certamente testemunha de uma metamorfose de semelhante sentimento, quando escrevia no *Mensageiro de Wandsbocker* (parte I, p. 115) esse notável artigo que intitulou *Conversão de ****, e cuja conclusão é a seguinte:

> O pensamento de um homem pode ir de um ponto da periferia para o ponto oposto, e voltar em seguida ao seu ponto de partida, se as circunstâncias lhe fornecem ocasião para isso. Semelhantes reviravoltas não são propriamente aquilo que existe de mais elevado e de mais interessante na natureza humana. Mas esta maravilhosa conversão católica, esta metamorfose transcendental, em que o círculo do pensamento é irrevogavelmente quebrado, em que todas as leis da psicologia se tornam inúteis e vãs, em que, não apenas o indivíduo vira a casaca, mas se despoja totalmente do velho homem, em que as escamas lhe caem dos olhos, é uma dessas coisas de tal modo surpreendente, que quem quer que tenha ainda ânimo abandonará pai e mãe para vê-la e ouvi-la mais de perto.

A aproximação da morte e o desespero não são, aliás, absolutamente indispensáveis para chegar a esta purificação pela dor. Uma grande

infelicidade ou um grande sofrimento podem também produzir em nós a noção muito viva da luta do querer-viver consigo mesmo, e nos fazer compreender a inutilidade do esforço. Deste modo vimos, muitas vezes, homens cuja existência tumultuosa tinha sido dominada pelo conflito das paixões, reis, heróis, aventureiros, converterem-se de repente e inteiramente à resignação e ao arrependimento, fazerem-se monges ou anacoretas. É a isto que se resumem todas as histórias de conversão, como a de Raimundo Lúlio, que, depois de ter perseguido durante muito tempo uma beldade, obteve um dia um encontro; quando ele estava a chegar ao cúmulo dos seus desejos, esta desatou o colete e descobriu um horrível cancro que lhe corroía o seio. Imediatamente, como se tivesse visto o inferno, ele converteu-se, deixou a corte do rei de Maiorca e retirou-se para a solidão para aí fazer penitência (Brucker, *Historia critica philosophiae*, tomo 4, parte 1, p. 10). A história da conversão do abade de Rancé é totalmente semelhante a esta. Se pensássemos que ambos se converteram por terem passado bruscamente daquilo que há de mais encantador no mundo para aquilo que há de mais horrível, encontraríamos aí a explicação deste fato surpreendente: a nação mais mundana, mais alegre, mais sensual, mais ligeira da Europa, a França, produziu a ordem monacal mais severa de todas, a dos Trapistas. Restaurada por Rancé, manteve-se até os nossos dias, em toda a sua pureza e em todo o rigor da sua regra, apesar das revoluções, das reformas da Igreja e da incredulidade crescente.

Esta noção da futilidade da existência pode, no entanto, desaparecer com as circunstâncias que a produziram, o querer-viver pode afirmar-se de novo, e o caráter de outrora reaparecer. Assim, o infeliz Benvenuto Cellini, que se converteu duas vezes deste modo, primeiro na prisão, e em seguida durante uma doença cruel, recaiu nos seus antigos erros uma vez que o sofrimento desapareceu. Em geral, a negação do querer-viver não sai da dor com a necessidade de um efeito saído de uma causa, mas a Vontade permanece livre. É este o único ponto em que a sua liberdade se manifesta imediatamente. Daí o espanto que Matthias Claudius exprime tão intensamente sobre “a conversão transcendental.” A cada sofrimento pode-se opor uma vontade superior em energia e, por consequência, indomável. Platão conta, por exemplo, no *Fedon* que se viram condenados aguardar o suplício em festins e na orgia, e afirmar assim, até na morte, a sua vontade de viver. Shakespeare mostra-nos na personagem do cardeal de Beaufort o terrível fim de um celerado que morre desesperado porque nem o

sofrimento nem a morte puderam quebrar a profunda malícia do seu querer obstinado (*Henrique IV*, parte 2, ato 3, cena 3).

Quanto mais poderosa é a vontade, mais estrepitosa é a manifestação da sua luta consigo mesma, e, por consequência, maior é a dor. Um mundo que fosse a manifestação de um querer infinitamente mais violento do que o nosso acarretaria infinitamente mais sofrimentos. Seria o inferno realizado.

Toda dor, enquanto mortificação e encaminhamento para a resignação, possui em potencial uma virtude santificante. É isto que explica por que uma grande infelicidade, um sofrimento profundo, merece sempre um certo respeito. Respeitamos profundamente aquele que sofre, quando, vendo na sua vida apenas uma longa cadeia de dores, ou deplorando um mal profundo e incurável, ele vislumbra não apenas a sequência das circunstâncias que fizeram da sua vida uma teia de misérias, ou a infelicidade imensa e única que acaba de tocá-lo — porque até aí o seu conhecimento está ainda submetido ao princípio da razão e liga-se ao fenômeno particular; ele quer sempre a vida, mas em condições diferentes —; é preciso também que o seu olhar se eleve do particular ao geral, que considere a sua própria dor como um exemplo da dor universal. Então alcança a perfeição moral, e para ele um caso único representa milhares de casos, a vida do mundo já só lhe parece a dor do mundo, e ele resigna-se. Eis por que no *Torquato Tasso* de Goethe a personagem da princesa desperta o respeito; contando as infelicidades da sua triste vida e as dos seus, ela vê aí apenas a imagem do sofrimento de todos.

Nunca imaginamos um caráter muito nobre sem uma certa tristeza silenciosa. Ela não provém do humor tornado triste pelas contrariedades diárias (não teria então nenhuma nobreza, mas antes um caráter malvado); ela provém da consciência desinteressada da futilidade de todos os bens e do nada de todas as dores. No entanto, esta consciência pode despertar no contato com a experiência pessoal, desde que seja muito dolorosa. Assim, Petrarca foi levado para o resto dos seus dias a esta tristeza resignada porque um só dos seus desejos não foi satisfeito. É esta tristeza que nos comove tão profundamente nas suas obras: a Dafne que ele perseguia teve que se dissipar entre os seus braços, para lhe deixar, em vez dela, a coroa imortal.

Quando um destino irrevogável recusa ao homem a satisfação de qualquer grande desejo, a vontade quebra-se, ela é incapaz de querer outra coisa, e o caráter torna-se benigno, triste, nobre, resignado. Quando, enfim,

a aflição já não tem objeto determinado, quando se estende a toda a vida, então torna-se um voltar sobre si mesma, uma retirada, uma desaparição lenta do Querer, de que ela mina surda mas profundamente a própria visibilidade, isto é, o corpo: o homem sente-se liberto dos seus vínculos, tem como que um gosto antecipado dessa morte que se anuncia assim como um enfraquecimento do corpo e da vontade. É por isso que uma alegria secreta acompanha esta aflição: o mais melancólico de todos os povos não entende outra coisa, creio, pela expressão *"the joy of grief"* (o prazer da mágoa). No entanto, é aí que está o escolho da sensibilidade, tanto na vida como no domínio da arte, visto que queixar-se e lamentar-se eternamente, sem ser suficientemente forte para se resignar, é perder ao mesmo tempo o paraíso e a terra, para guardar apenas uma sentimentalidade lacrimosa. Caso se queira chegar à libertação e inspirar respeito, é preciso que a dor tome a forma do conhecimento puro e conduza à verdadeira resignação como calmante do querer. Assim, não podemos ver um grande infortúnio sem ter por ele uma consideração vizinha daquela que a coragem e a virtude nos inspiram, e ao mesmo tempo, a nossa felicidade presente parece uma censura. É-nos impossível não considerar cada sofrimento, tanto aquele que sentimos profundamente, como aquele que nos é estranho, como um encaminhamento para a virtude e para a santidade. Pelo contrário, as alegrias e os prazeres mundanos, temos que os considerar como capazes de nos desviarem delas. Isto é tão verdadeiro que, quando vemos um homem suportar qualquer grande sofrimento físico ou moral, ou mesmo quando observamos alguém que pena, com o suor na testa, sobre um trabalho corporal que exige esforços dolorosos, sem perder a paciência um instante e sem proferir uma queixa, parece-nos ver um doente, submetido a um tratamento penoso, aceitar, voluntária e alegremente, as dores da operação, convencido que quanto mais sofre melhor destrói em si os germes da doença, e que, por consequência, a sua cura será tão completa quanto a sua dor presente é cruel.

Segundo o que acabamos de dizer, a negação do querer-viver, que não é outra coisa senão a resignação ou a santidade absoluta, resulta sempre daquilo que acalma o querer, isto é, a noção do conflito da vontade consigo mesma e da sua futilidade radical — futilidade que se exprime nos sofrimentos de todos os homens. A diferença na negação do querer, que representamos pelos dois caminhos da libertação, consiste no fato de que esta noção é produzida ou pelo conhecimento puro da dor, livremente

apropriada, graças à intuição do *principium individuationis*, ou imediatamente, através do sofrimento sofrido diretamente. Sem a negação completa do querer, não há salvação verdadeira, libertação efetiva da vida e da dor. Antes de chegar aí, somos todos apenas essa mesma vontade, cujo fenômeno é uma existência efêmera, um esforço sempre inútil, sempre vão, um mundo como representação cheio de misérias, ao qual todos nós pertencemos na mesma qualidade irrevogavelmente. Vimos mais acima que a vida é assegurada à Vontade de viver, e que a sua verdadeira e única forma é o presente, ao qual ela não pode ser subtraída, qualquer que seja o modo pelo qual o nascimento e a morte governam os fenômenos. O mito hindu exprime bem este pensamento, quando diz: “Sereis repostos no mundo”. A grande diferença moral dos caracteres significa que o malvado está infinitamente longe de chegar a este conhecimento de que decorre a negação do querer-viver, e por consequência que ele está exposto a todas as dores que existem virtualmente no mundo, visto que a felicidade que ele goza atualmente é um fenômeno, uma ilusão criada por Maya, por meio do princípio de individuação; é o sonho de felicidade do mendigo. Os males que ele inflige aos outros, através da malvadez furiosa do seu querer, são a medida daqueles que terá que sofrer, sem chegar com isso à renúncia e à negação. Pelo contrário, o amor verdadeiro e puro, e mesmo a boa vontade, procede já da intuição que vê para além do princípio de individuação, a qual, chegada ao seu mais alto grau, conduz à santidade absoluta e à libertação; ela manifesta-se através desse estado particular que descrevemos e que é a resignação, através da paz profunda que a acompanha, através da beatitude infinita no próprio seio da morte.

---

39. Eis essa passagem: “Não é voluntariamente que as criaturas estão submetidas, é por causa daquele que as subjugou deixando-lhes a esperança de que serão assim libertas da escravatura da corrupção para tomar parte na liberdade gloriosa dos filhos de Deus. Porque sabemos que até o presente todas as criaturas em conjunto suspiram e estão como no trabalho de parto; e não só elas, mas também nós, que recebemos as primícias do Espírito, suspiramos em nós mesmos, à espera da adoção, isto é, da libertação do nosso corpo!”.

40. Este pensamento está traduzido numa bela comparação numa obra filosófica sânscrita das mais antigas, o *Sankhya Karika*: “Todavia a alma permanece um tempo velada pelo corpo; assim a roda do oleiro, quando o vaso está terminado, continua a rodar com o impulso que tinha recebido antes. É quando a alma iluminada pela verdade se separa do corpo e para ela a Natureza para, é então que realiza a libertação total” (Colebrooke, *Sobre a filosofia dos hindus: ensaios mistos*, v. I, p. 259. O mesmo texto no *Sankhya Karika*, de Horace Wilson, § 67, p. 184).

41. Cf. por exemplo: *Oupnekhat*, studio Anquetil du Perron, II, 138, 144, 145, 146; *Mitologia dos hindus* por Madame de Polier, II, 13, 14, 15,16, 17; *Asiatischos Magazin, de Klaproth*, 1; “Sobre a religião de Fô”, *ibid*.; *“Bagavagita ou Diálogos entre Krishna e Ardjuna”* ; no segundo volume: “Moha-Mudgara”; depois *Institutes of Hindu-law, or the Ordinances of Manu, from the sanskrit*, por *sir* William Jones, traduzido para o alemão por Huttner (1797), sobretudo os capítulos VI e VII; finalmente, várias passagens nas *Asiatic Researches.* (Nos últimos quarenta anos, a literatura indiana multiplicou-se de tal maneira na Europa, que se eu quisesse completar agora esta nota da primeira edição, ocuparia várias páginas.)

42. Segundo a processão de Jaggernaut, atiraram-se onze hindus sob o carro e morreram num piscar de olhos.

43. Sobre δεύτερος πλοῦς, Estobeu, *Florilegium*, v. 2, p. 376.

§ 69

Até aqui, dentro dos limites do nosso assunto, expusemos de modo suficiente a negação do querer-viver, o único ato da nossa liberdade que se manifesta no fenômeno e que podemos chamar, como Asmus, a transformação transcendental; nada é mais diferente desta negação do que a supressão efetiva do nosso fenômeno individual, isto é, o suicídio. Muito longe de ser uma negação da Vontade, o suicídio é uma marca de afirmação intensa da Vontade, visto que a negação da Vontade consiste não em ter horror aos males da vida, mas em detestar-lhe os prazeres. Aquele que se mata quereria viver; está apenas descontente com as condições em que a vida lhe coube.

Por conseguinte, destruindo o seu corpo, não é ao querer-viver, é simplesmente à vida que ele renuncia. Ele quereria a vida, ele quereria que a sua vontade existisse e se afirmasse sem obstáculo, mas as conjunturas presentes não lho permitem e ele sente com isso uma grande dor. O próprio querer-viver está, neste fenômeno isolado, de tal modo entravado que não pode manifestar-se sem esforço. Toma então uma resolução de acordo com a sua natureza de coisa em si, natureza que permanece independente das diferentes expressões do princípio da razão, à qual, por conseguinte, todo fenômeno isolado é indiferente, já que ela é ela própria independente do nascimento e da morte, já que ela é a essência íntima da vida universal. É uma certeza sólida e profunda que faz com que nenhum de nós viva com um medo constante da morte; em outras palavras, estamos certos de que a Vontade nunca terá falta de fenômenos. É sobre esta certeza que se apoia o suicídio. O querer-viver manifesta-se, portanto, tanto no suicídio encarnado em Shiva, como no prazer da conservação, encarnado por Vixnu, e na volúpia da reprodução encarnada por Brama. Tal é o sentido profundo da unidade da Trimorti: a Trimorti é cada homem, embora no tempo ela mostre ora uma ora outra das suas três cabeças. — A relação entre o suicídio e a negação do querer é a mesma que entre a coisa particular e a ideia: o suicídio nega o indivíduo, não a espécie. Como vimos mais acima, a vida é

infalivelmente e para sempre inerente ao querer-viver, e o sofrimento à vida; daí resulta que o suicídio é um ato vão e insensato. Bem podemos destruir voluntariamente um fenômeno particular que a coisa em si não fica por isso menos intacta; é como o arco-íris que subsiste apesar da sucessão contínua das gotas que lhe servem de suporte por um instante. No entanto, o suicídio é também a obra-prima de Maya: é ele que exprime do modo mais gritante a contradição do querer-viver consigo mesmo. Já constatamos esta contradição nos fenômenos totalmente inferiores da vontade, na luta constante de todos os fenômenos das forças da natureza, de todos os indivíduos organizados que disputam entre si a matéria, o tempo e o espaço; à medida que subimos os degraus da objetivação da vontade, vimos o mesmo conflito acentuar-se cada vez mais com uma clareza assustadora; enfim, no seu mais alto grau, que é a ideia do homem, toma tais proporções que já não são os indivíduos que representam uma mesma ideia que se exterminam entre si; é o indivíduo que declara guerra a si mesmo. O ardor que põe em desejar, a violência com que se choca contra o obstáculo natural da vida, isto é, a dor, levam-no a destruir-se a si mesmo. A vontade individual prefere suprimir, através de um ato de vontade, o corpo que é apenas essa mesma vontade no estado visível, em vez de o deixar destruir pela dor. É precisamente porque aquele que se mata não pode deixar de querer, que ele deixa de viver. A vontade afirma-se no suicídio pela própria supressão do seu fenômeno, porque já não pode afirmar-se de outro modo. Mas esse sofrimento a que nos subtraímos pelo suicídio era precisamente a mortificação da vontade, era a via que teria podido conduzir-nos à negação da própria vontade, isto é, à libertação. Aquele que se mata assemelha-se, portanto, neste aspecto, a um doente que ficaria totalmente curado se quisesse deixar acabar a operação dolorosa que se começou a fazer, mas que prefere manter a sua doença.

O sofrimento aparece-lhe e mostra-lhe assim a possibilidade de negar a vontade, mas ele rejeita-a; anula o fenômeno da vontade, o corpo, a fim de que a própria vontade permaneça intacta. — Esta é a razão pela qual quase todas as morais filosóficas ou religiosas condenam o suicídio ainda que elas próprias apenas saibam opor ao suicídio razões extravagantes e sofisticadas.

Mas é certo que, se nunca um homem se absteve do suicídio por razões puramente morais, qualquer que seja o pretexto que a sua razão lhe indicasse, o sentido profundo da sua vitória sobre ele mesmo é este:

> Não quero subtrair-me à dor; quero que a dor possa suprimir o querer-viver cujo fenômeno é coisa tão deplorável, que fortifique em mim o conhecimento, da verdadeira natureza do mundo, que começa a despontar, a fim de que esse conhecimento se torne o calmante supremo da minha vontade, a fonte da minha eterna libertação.

Sabe-se que de tempos em tempos aparecem casos em que os pais matam mesmo os próprios filhos: o pai mata os filhos que adora, depois mata-se a ele mesmo. Se admitimos que a consciência, a religião e todas as ideias recebidas representam o homicídio como o mais grave dos crimes, que, apesar de tudo, ele o comete mesmo à hora da morte, sem ter, de resto, nenhum motivo egoísta para se resolver a isso, só nos resta uma maneira de explicar o fato: o indivíduo reconhece diretamente a sua vontade nos filhos, mas está enganado por uma ilusão que lhe faz tomar o fenômeno pela coisa em si, e tem ao mesmo tempo um sentimento profundo e pungente das misérias de toda existência. Imagina poder suprimir com o mesmo golpe o fenômeno e a própria essência; é por isso que ele quer poupar o suplício da existência a si mesmo e aos filhos nos quais se vê reviver diretamente. — Um erro totalmente análogo a este será imaginar que se pode alcançar através de meios desviados o objetivo que a castidade voluntária persegue, quer opondo-se aos desígnios que a natureza persegue na fecundação, quer provocando a morte do recém-nascido, por causa das dores inevitáveis que a vida lhe reserva, em vez de tudo fazer para garantir a existência aos seres que a merecem. Porque, se o querer-viver existe, não pode, na sua qualidade de coisa puramente metafísica, de coisa em si, ser destruído por nenhum poder; só o seu fenômeno pode ser aniquilado em tal ponto do espaço ou do tempo.

O próprio querer-viver só pode ser suprimido pelo conhecimento. Por consequência, há apenas um único caminho que conduz à salvação: é preciso que a vontade se manifeste sem obstáculo, a fim de que nessa manifestação possa tomar conhecimento da sua própria natureza. É apenas graças a este conhecimento que a vontade pode suprimir-se a si mesma, e, por esse fato, acabar também com o sofrimento que é inseparável do seu fenômeno. Mas este resultado não pode ser obtido através de nenhuma violência física, tal como a destruição de um germe, o assassínio de um recém-nascido, ou o suicídio. A natureza conduz precisamente a vontade à luz, porque é apenas à luz que ela pode encontrar a sua liberdade. É por isso

que é preciso favorecer por todos os meios os desígnios da natureza, assim que o querer-viver, que é a sua essência íntima, se pronunciou.

Existe um gênero de suicídio que parece completamente diferente do suicídio comum, embora talvez não o tenhamos constatado ainda suficientemente. É a morte por inanição, voluntariamente aceita sob a inspiração de um ascetismo levado aos seus últimos limites. Infelizmente, semelhantes casos foram sempre acompanhados por uma grande exaltação religiosa, mesmo superstição, o que os torna difíceis de observar. Contudo, é provável que a negação completa do querer possa atingir um grau tal, que a vontade necessária para manter a vida vegetativa do corpo, por meio da alimentação, falte ela mesma. Muito longe de se matar sob a influência do querer-viver, um asceta desta espécie, tão perfeitamente resignado, deixa de viver apenas porque deixou completamente de querer. Não se pode imaginar, neste caso, nenhum outro gênero de morte senão a morte por inanição (a menos que a escolha de uma outra morte seja inspirada por qualquer superstição particular); com efeito, a intenção de abreviar o sofrimento seria já, em certa medida, uma verdadeira afirmação da vontade. Os dogmas que enchem o espírito de tal penitente dão-lhe a ilusão de um ser superior que lhe prescreve o jejum, enquanto que, na realidade, ele é impulsionado por uma tendência íntima. Existem exemplos antigos de fatos semelhantes nas obras seguintes: *Breslauer Sammlung von Natur und Medicin Geschichten*, set. 1799, p. 363ss; Bayle, *Notícias da República das Letras*, fev. 1685, p. 189ss; Zimmermann, *Ueber die Einsamkeit*, v. I, p. 182; *História da Academia das Ciências* de 1764, relatório de Houttuye, reproduzido no *Sammlung für praktische Aerzte*, v. I, p. 69. Podem-se encontrar relatos mais recentes em Hufeland, *Journal für praktische Heilkunde*, v. X, p. 181, e vol. XLVIII, p. 95; igualmente em Nasse, *Zeitschrift für psychische Aerzte*, 1819, fascículo 3, p. 460; no *Edinburgh medical and surgical journal*, 1809, v. V, p. 319. Em 1833, todas as gazetas contaram que um historiador inglês, o doutor Lingard, se tinha deixado morrer voluntariamente de fome em Dover, no mês de janeiro. Segundo as informações mais recentes, não era ele mas um parente seu. Infelizmente a maior parte destes relatos apresentam-nos os indivíduos em questão como loucos, e já não é possível verificar qual pode ser o alcance dos fatos. Apesar de tudo, quero citar aqui uma história recente do mesmo gênero, quanto mais não seja para conservá-la, a título de curiosidade, como exemplo de um fenômeno surpreendente da natureza humana.

Aparentemente, pelo menos, encaixa na minha teoria, e não vejo bem como poderia ser explicada de outra maneira. A notícia é contada no *Correspondente de Nuremberg* de 29 de julho de 1813, nos seguintes termos: Comunicam de Berna que se descobriu perto de Thurnen, numa espessa floresta, uma cabana na qual se encontrava o cadáver decomposto de um homem morto há cerca de um mês; usa roupas que dão apenas poucas informações sobre a condição a que pertencia. Perto dele encontravam-se duas camisas de um linho muito fino. A peça mais importante é uma Bíblia encadernada com páginas brancas, que o defunto tinha, em parte, cobertas com a sua letra. Indica o dia em que deixou a sua casa (sem no entanto mencionar o país), mas diz que foi impulsionado para o deserto para aí orar e jejuar. Durante a viagem, conta ele ainda, jejuou durante seis dias, depois comeu. Instalado na cabana, recomeçou a jejuar durante um certo número de dias.

Então marcou cada dia com um traço; encontram-se cinco, e foi provavelmente depois desses cinco dias que o anacoreta morreu. Encontrou-se também uma carta para um pároco tratando de uma das suas homilias que o defunto tinha ouvido; mas esta carta não tem direção nenhuma.

Entre esta morte voluntária inspirada por um ascetismo extremo e o suicídio aconselhado pelo desespero, pode-se intercalar um número considerável de cambiantes intermediários, muitas vezes compostos e misturados entre si, que se torna na verdade muito difícil explicar; mas o coração humano tem profundidades, obscuridades e complicações que se terá sempre uma dificuldade extrema em esclarecer e analisar.

§ 70

Agora que terminei toda esta exposição daquilo que chamo a negação da Vontade, talvez se possa pensar que é inconciliável com as minhas considerações anteriores a respeito da necessidade inerente à motivação assim como a todas as outras expressões do princípio da razão, necessidade essa em virtude da qual os motivos, como todas as causas, são apenas causas ocasionais, que ajudam o caráter a manifestar toda a sua essência e a revelá-la com todo o rigor de uma lei científica; é igualmente por esta razão que eu negava positivamente a liberdade enquanto *liberum arbitrium indifferentiae.*

Mas, muito longe de contradizer esta primeira parte do meu estudo, apelo para ela. Na verdade, a liberdade propriamente dita, isto é, o estado de independência na região do princípio da razão, pertence apenas à coisa em si, não pertence ao fenômeno cuja forma essencial é o princípio da razão, elemento da necessidade. O único caso em que esta liberdade se torna diretamente visível no mundo dos fenômenos, é quando ela põe fim ao próprio fenômeno; e como, apesar de tudo, o simples fenômeno, enquanto elo da cadeia das causas, isto é, o corpo vivo, continua a existir no tempo que apenas contém fenômenos, a vontade que se manifesta através desse corpo está então em contradição com ele, já que ela nega o que ele afirma. Eis um exemplo de um caso desta natureza: as partes genitais, representação visível do instinto da espécie, existem com plena saúde, e, contudo, o próprio homem, no mais profundo do seu ser, já não quer dar satisfação à espécie.

Todo corpo é a expressão visível do querer-viver, e, no entanto, os motivos que correspondem a esse querer permanecem sem efeito. Digamos mais, a dissolução do corpo, o fim do indivíduo, isto é, os mais graves obstáculos ao querer natural, são desejados e bem-vindos. A contradição entre aquilo que afirmamos, por um lado, acerca da determinação necessária da vontade pelos motivos proporcionalmente ao caráter e, por outro lado, acerca da possibilidade de suprimir por completo o querer, o que

reduziria os motivos à impotência, esta contradição, dizia, é apenas a tradução em termos filosóficos da contradição real que se produz quando a vontade em si, vontade livre, vontade que não conhece nenhuma necessidade, intervém diretamente no seu fenômeno que está submetido à necessidade. Eis o meio de resolver essa contradição: a disposição que subtrai o caráter ao poder dos motivos não vem diretamente da vontade, mas de uma transformação do conhecimento. Assim, enquanto o conhecimento se limita a estar submetido ao princípio de individuação, enquanto ele obedece absolutamente ao princípio da razão, o poder dos motivos é irresistível. Mas, assim que o princípio de individuação foi furado de lado a lado, assim que se compreendeu que é uma vontade, a mesma em toda parte, que constitui as ideias e mesmo a essência da coisa em si, assim que se tirou deste conhecimento um apaziguamento geral do querer, os motivos particulares tornam-se impotentes, visto que o modo de conhecimento que lhes correspondia é abolido e substituído por um conhecimento completamente diferente. O caráter nunca pode modificar-se parcialmente; ele tem que, com o rigor de uma lei natural, executar em pormenor as ordens da vontade de que ele é o fenômeno de conjunto; mas o próprio conjunto, isto é, o caráter, pode ser completamente suprimido pela conversão da vontade, operada como dissemos mais acima. Esta supressão do caráter provocava a admiração de Asmus; ele designa-a, numa passagem já citada, sob o nome de “transformação universal e transcendental”. Ela corresponde àquilo que se chama, de modo excelente, na Igreja cristã a regeneração. O conhecimento de que ela procede corresponde à graça eficaz. — É precisamente porque se trata aqui não de uma mudança do caráter, mas de uma supressão total, que se compreende por que os caracteres que diferiam muito antes desta supressão apresentam, depois desta supressão, uma grande similitude na sua maneira de agir, continuando, cada um segundo os seus conceitos e os seus dogmas, a ter uma linguagem diferente.

Assim entendido, o velho filosofema do livre-arbítrio, combatido sem cessar e sem cessar afirmado, não é destituído de fundamento. O dogma religioso da graça eficaz e da regeneração também não é desprovido de sentido nem de significado. Mas eis que os vemos agora confundirem-se inopinadamente um com o outro; podemos daqui em diante compreender em que sentido o ilustre Malebranche podia dizer: “A Liberdade é um mistério”. Ele tinha muita razão. Com efeito, aquilo a que os místicos

cristãos chamam graça eficaz e regeneração corresponde àquilo que é para nós a única manifestação imediata do livre-arbítrio. Ela não se produz antes que a vontade, chegada ao conhecimento da natureza em si, tenha tirado deste conhecimento um calmante e se tenha, por si mesma, subtraído à ação dos motivos, ação que depende de um outro modo de conhecimento em que os objetos são apenas fenômenos. — Uma liberdade que se manifesta assim é o maior privilégio do homem; faltará eternamente ao animal, visto que tem como condição uma reflexão racional, capaz de abarcar o conjunto da existência, independentemente da impressão do presente. O animal é completamente incapaz de liberdade; para ele, não há mesmo possibilidade de uma determinação eletiva propriamente dita, isto é, refletida, destinada a intervir uma vez que o conflito dos motivos terminou. Para isso, seria preciso que os motivos fossem representações abstratas. Por conseguinte, é com a mesma necessidade que solicita a pedra a cair para a terra que o lobo esfomeado enterra os dentes na carne da presa. Ele é incapaz de compreender que é ao mesmo tempo o degolador e a vítima. A necessidade é o domínio da natureza; a liberdade, o da graça.

Assim, como vimos, esta supressão da Vontade por si mesma procede do conhecimento. Todo conhecimento, aliás, toda luz é em si independente do livre-arbítrio. Daí resulta que esta negação do querer, esta tomada de posse da liberdade, não pode ser realizada à força, nem deliberadamente; ela emana simplesmente da relação íntima do conhecimento com a vontade no homem, por consequência, produz-se subitamente e como que por um choque vindo de fora. É por isso que a Igreja lhe chamou um efeito da graça.

Mas, do mesmo modo que, segundo a Igreja, a graça não pode nada sem a nossa cooperação, também o efeito do calmante se liga em última análise a um ato de livre vontade. A atuação da graça muda e converte completamente toda a natureza do homem: daí em diante ele despreza aquilo que desejava tão ardentemente até aí. É verdadeiramente um homem novo que substitui o antigo: é por isso que a Igreja chama a este efeito da graça de regeneração. Aquilo a que ela chama o homem natural, ao qual recusa qualquer faculdade de agir bem, é precisamente o querer-viver, esse querer-viver que se trata de negar quando nos queremos libertar de uma existência como a terrena, visto que por trás da nossa existência se esconde qualquer coisa de diferente mas que só podemos atingir com a condição de sacudir o jugo da vida cotidiana.

Simbolizando em Adão a natureza e a afirmação do querer-viver, a doutrina cristã não se colocou no ponto de vista do princípio da razão, nem dos indivíduos, mas no ponto de vista da ideia da humanidade, considerada na sua unidade: a falta de Adão, cuja herança pesa ainda sobre nós, representa a unidade na qual comungamos com a ideia, unidade essa que se manifesta no tempo pela sequência das gerações humanas e que nos faz participar a todos na dor e na morte eterna. Pelo contrário, a Igreja simboliza a graça, a negação da vontade, a libertação, no Homem-Deus: este, isento de toda mancha, isto é, de todo querer-viver, não pode, como nós, emanar de uma afirmação enérgica da vontade; também não pode ter, como nós, um corpo, visto que o corpo é apenas decididamente vontade concreta, fenômeno do querer. Não, ele nasceu de uma virgem, e tem apenas um simulacro de corpo. Este último ponto era sustentado pelos Docetas: este era o nome de certos Padres da Igreja que nisto se mostravam perfeitamente consequentes.

Foi sobretudo Apelles que ensinou esta doutrina; Tertuliano ergueu-se contra ele e contra os seus sucessores. Mas o próprio Santo Agostinho comenta a passagem da *Epístola aos romanos* sobre a qual eles se apoiavam; eis primeiro o texto: *Deus filium suum misit in similitudinem carnis peccati*[44] (*Romanos*, VIII, 3) . Eis agora o comentário: *Non enim caro peccati erat, quae non de carnali delectatione nata erat: sed tamen inerat et similitudo carnis peccati, quia mortalis caro erat*[45] (Liber LXXXIII, Questão 66). O mesmo Santo Agostinho na sua obra intitulada *Opus imperfectum* (I, 47) ensina que o pecado original é ao mesmo tempo uma falta e um castigo. Segundo ele, existe já no recém-nascido, mas apenas se mostra à medida que a criança cresce. Portanto, é à vontade do pecador que é preciso fazer remontar a origem deste pecado. Este pecador era Adão; mas nós existimos todos nele: Adão tornou-se miserável, e nós tornamo-nos todos nele miseráveis. — Decididamente, a doutrina do pecado original (afirmação da vontade) e da redenção (negação da vontade) é a verdade capital que forma, por assim dizer, o núcleo do cristianismo; todo o resto é, a maior parte das vezes, apenas símbolo, envoltório, acessório. Deste modo, é sempre preciso conceber Jesus Cristo, sob o ponto de vista geral, como o símbolo ou a personificação da negação do querer-viver, e não como uma individualidade, tal como nos apresenta o Evangelho, a sua história mítica, ou tal como nos mostram os dados históricos prováveis ou reais que servem de fundamento ao Evangelho.

Nenhuma das versões pode satisfazer-nos completamente. Vemos nelas apenas o veículo da concepção primitiva, destinado a fazê-la penetrar no povo, o qual quer sempre apoiar-se sobre dados positivos. Porque se o cristianismo esqueceu nestes últimos tempos o seu primeiro significado e degenerou num otimismo fraco, isso não nos preocupa.

Existe ainda no cristianismo uma doutrina primitiva e evangélica que Santo Agostinho, de acordo com os chefes da Igreja, defendida contra os discursos frívolos dos pelagianos e que Lutero, como ele próprio explica formalmente no seu livro *De servo arbitrio,* se encarregou principalmente de proclamar de novo, purificando-a de todo erro: é a doutrina que ensina que a Vontade não é livre, que ela está originalmente submetida à servidão do mal; por conseguinte, as obras da Vontade são sempre falíveis e defeituosas, nunca podem dar satisfação à justiça. Elas são totalmente impotentes para nos salvar, só a fé é capaz de fazê-lo, mas nós não podemos adquirir a fé por uma determinação do livre-arbítrio; ela apenas nos pode vir de um favor da graça, independentemente da nossa participação, por uma espécie de influência exterior. — Este dogma verdadeiramente evangélico, assim como aqueles que citamos mais acima, faz parte desses princípios que o espírito limitado e grosseiro do nosso século rejeita como absurdos, ou desfigura: apesar de Santo Agostinho, apesar de Lutero, a crença atual, imbuída do pelagianismo burguês, que constitui precisamente o racionalismo contemporâneo, despreza estes dogmas profundos que são, na verdade, a peculiaridade e a essência do cristianismo; ela prefere tomar como único ponto de apoio, como centro principal da religião, um dogma originário do judaísmo e por ele conservado, mas que se liga ao cristianismo apenas por um vínculo puramente histórico.46 — Quanto a nós, constatamos, na teoria que acabamos de expor, a presença da verdade que concorda inteiramente com o resultado das nossas investigações. Vemos, com efeito, que a verdadeira virtude e santidade de alma tem a sua origem primeira não em uma vontade premeditada (as obras), mas no conhecimento (a fé). É exatamente a mesma conclusão que se destaca do desenvolvimento da nossa ideia principal.

Se as obras que resultam dos motivos e do propósito deliberado fossem suficientes para nos conduzirem à beatitude, a virtude, sob qualquer ângulo que a observássemos, seria sempre apenas um egoísmo prudente, metódico e perspicaz. — Quanto à fé que a Igreja cristã se empenha em recompensar com a beatitude, consiste em crer que a queda do primeiro homem nos

comunicou a todos o pecado, que nos entregou como presas à morte e à condenação; devemos acreditar igualmente que cada um de nós apenas pode ser salvo pela graça do mediador divino que toma sobre si a nossa falta infinita, e que a nossa salvação não depende nada do nosso mérito (entendamos, do nosso mérito pessoal). Com efeito, aquilo que resulta da nossa ação pessoal e intencional, isto é, determinada pelos motivos, as obras, em uma palavra, permanecem sempre absoluta e essencialmente impotentes para nos justificar, pela única razão de que elas constituem ações intencionais, determinadas por motivos; há aí apenas um *opus operatum.* A primeira obrigação é portanto crer que a nossa condição, quanto à sua origem e quanto à sua essência, é uma condição desesperada que necessita de uma redenção; é preciso crer em seguida que, por nós mesmos, estamos essencialmente votados para o mal, ao qual estamos estreitamente presos; que as nossas obras, na medida em que se conformam com a lei e a prescrição, isto é, com os motivos, nunca podem satisfazer a justiça, nem dar-nos a salvação; apenas podemos obter a salvação pela fé, isto é, por uma transformação da nossa faculdade de conhecer. Quanto à fé, ela vem-nos apenas através da ação da graça, isto é, de algum modo, de fora. Em resumo: a salvação é coisa perfeitamente estranha à nossa personalidade; com efeito, a condição necessária da salvação, à qual a própria salvação corresponde, é precisamente a negação e a renúncia da personalidade. As obras, a observação da lei enquanto lei, nunca podem salvar-nos, porque nelas existe sempre apenas uma ação regulada pelos motivos. Segundo Lutero (*De libertate Christiana*) , assim que a fé entra em nós, as boas obras brotam espontaneamente, a título de sintomas e de frutos da própria fé; mas elas não são uma marca do nosso mérito, não nos justificam nada, não nos dão nenhum direito à recompensa; produzem-se espontânea e gratuitamente. — Também nós, à medida que percebemos cada vez mais claramente o sentido do princípio de individuação, destacamos em primeiro lugar a justiça espontânea, em seguida o amor levado até a extinção completa do egoísmo, e, finalmente, a resignação ou supressão completa da Vontade.

Estes dogmas da religião cristã não se ligam diretamente à filosofia. Todavia, se os chamei aqui como testemunho, fi-lo apenas com uma única intenção: quis mostrar que a moral originada do conjunto dos nossos estudos, moral aliás perfeitamente consequente e coerente em todas as suas partes, embora seja nova e surpreendente na sua expressão, não o é nada no

fundo; longe de ser uma novidade, ela concorda plenamente com os verdadeiros dogmas cristãos que a contêm em substância e a resumem. Aliás, os próprios dogmas cristãos concordam, não menos perfeitamente, apesar da radical diversidade das formas, com as doutrinas e os preceitos morais, bem mais antigos, que estão contidos nos livros sagrados da Índia. Estes dogmas da Igreja cristã serviram-nos também para explicar e elucidar a contradição aparente que separa, por um lado, a necessidade que rege todos os fenômenos do caráter, sendo dados os motivos (é o reino da natureza), e, por outro lado, a liberdade que a vontade em si tem de se negar a si mesma e de suprimir o caráter juntamente com a necessidade dos motivos, fundada sobre o próprio caráter (é o reino da graça).

---

44. “Deus enviou seu filho em semelhança do pecado da carne.”

45. “Na verdade, não era carne do pecado, pois não nascera do prazer carnal: mas, no entanto, existia a semelhança do pecado da carne, porque era mortal.”

46. Eis o que confirma a exatidão da minha asserção: desde que se abstrai do dogma fundamental do judaísmo, desde que se reconhece que o homem não é obra de um outro mas obra da sua própria vontade, suprime-se ao mesmo tempo tudo que a dogmática cristã, sistematicamente estabelecida por Santo Agostinho, continha de contraditório e absurdo. Ora, era precisamente isto que tinha suscitado a tola oposição dos pelagianos. Tudo se torna então claro e rigoroso: já não há necessidade de admitir nenhuma liberdade nas obras (*operari*) , visto que ela existe no ser (*esse*); é igualmente no ser que reside o pecado enquanto pecado original. Quanto à graça eficaz, pertence-nos a nós mesmos. Em compensação, do ponto de vista racionalista dos nossos dias, muitas das doutrinas da dogmática agostiniana, fundadas no Novo Testamento, parecem-nos completamente insustentáveis e mesmo revoltantes, por exemplo, a doutrina da predestinação.

Manter-se neste ponto de vista é renunciar àquilo que há de verdadeiramente cristão no dogma, é regressar ao mais grosseiro judaísmo. Mas o erro de cálculo, ou antes, o vício original da doutrina cristã jaz onde nunca é procurado, isto é, precisamente no ponto que declaramos admitido e certo e que, nesta qualidade, colocamos acima de qualquer exame. Se

abstrairmos deste dogma, toda a dogmática cristã se torna racional, visto que ele não corrompe apenas a ciência, mas também a teologia. Com efeito, quando se estuda a teologia agostiniana na *De civitate Dei* (particularmente no livro XIV), tem-se a mesma impressão que se teria se se quisesse colocar em equilíbrio um corpo cujo centro de gravidade é exterior: bem podemos voltá-lo e recolocá-lo que ele dá sempre a cambalhota.

É o que acontece igualmente aqui, apesar de todos os esforços e todos os sofismas de Santo Agostinho: a responsabilidade do mundo e das suas misérias cai sempre sobre Deus que tudo criou, absolutamente tudo, e que além disso sabia o que devia acontecer-lhe. O próprio Santo Agostinho já tinha consciência desta dificuldade que muito o embaraçava. Foi o que mostrei na minha *Memóriasobre o livre-arbítrio* (cap. IV, p. 66-68 da 1ª ed.). — Passa-se o mesmo com a contradição entre a bondade de Deus e a miséria do mundo, como também entre o livre-arbítrio e a presciência divina. Esta questão constitui o tema inesgotável de uma controvérsia quase secular entre os cartesianos, Malebranche, Leibniz, Bayle, Clarke, Arnauld e outros; infelizmente, havia um ponto em que nenhum dos controversistas ousou tocar, isto é, a existência de Deus com todo o seu cortejo de propriedades. Eles rodaram todos indefinidamente no mesmo círculo, tentando conciliar as contraditórias: valeria o mesmo que procurar resolver um problema insolúvel, cujo resíduo aparece sempre tanto aqui como ali, conforme o lado por que se consegue dissimulá-lo. Bastava-lhes criticar a hipótese fundamental por todos eles admitida para ver onde residia a dificuldade, mas nenhum deles teve a ideia, ainda que manifestamente esta crítica se impusesse por si mesma. Bayle é o único que nos faz entrever que ele tinha percebido a dificuldade.

§ 71

Acabo de terminar o esboço da moral e ao mesmo tempo o desenvolvimento da ideia única que se tratava de expor. Proponho-me agora ocupar-me da crítica à qual se presta a última parte do meu trabalho, não para escapar a ela, mas, pelo contrário, para mostrar que ela se apoia sobre a própria essência do assunto, e que é absolutamente impossível subtrairmo-nos a ela.

Eis em resumo essa crítica: Uma vez conduzidos, pelas nossas especulações, a ver a santidade perfeita na negação e no sacrifício de todo querer, uma vez libertados, graças à convicção, de um mundo cuja essência total se reduz para nós à dor, a última palavra da sabedoria consiste, para nós, daqui em diante, apenas em nos afundarmos no nada.

A este respeito, devo observar, primeiro, que o conceito do nada é essencialmente relativo; relaciona-se sempre com um objeto determinado, de que ele pronuncia a negação. Segundo uma análise de que Kant é o principal autor, distingue-se o *nihil privativum*, e o *nihil negativum*; só o primeiro é relativo: é uma quantidade precedida do sinal –, por oposição a uma outra precedida do sinal +. Mas é possível, colocando-nos no ponto de vista contrário, mudar o sinal – para o sinal +. A este *nihil privativum* opõe-se o *nihil negativum*, o qual é um nada absoluto; dá-se como exemplo do *nihil negativum* a contradição lógica que se destrói a si mesma. Contudo, se observarmos mais de perto, não existe nenhum nada absoluto; o *nihil negativum* propriamente dito não existe, não é uma noção pensável. Todo nada deste gênero, desde que o consideremos sob um ponto de vista mais elevado, desde que se subsuma sob um conceito mais extenso, não pode deixar de se reduzir ao *nihil privativum.* Todo nada é qualificado de nada apenas em relação a uma outra coisa. Todo nada pressupõe essa relação, e, por conseguinte, um objeto positivo. A própria contradição lógica é apenas um nada relativo.

É uma coisa que a razão não pode pensar, mas não se segue por isso que seja um nada absoluto. Com efeito, é pelo menos uma reunião de palavras,

é um exemplo de não pensamento, exemplo de que a lógica tem necessidade de determinar as próprias leis do pensamento: é por isso que, quando, com esta intenção, se recorre a um exemplo deste gênero, nos atemos ao não concebível que é, de momento, o objeto que interessa, e que desempenha o papel de noção positiva, enquanto que se passa por cima do concebível que tem atualmente papel de noção negativa. Assim, pois, todo *nihil negativum*, todo nada absoluto, desde o momento em que o colocamos sob um conceito mais elevado, pode ser considerado como um simples *nihil privativum*, como um nada relativo, o qual pode trocar o seu sinal com o da noção que ele nega, de tal modo que esta se torna negativa para nós, e o nada de há pouco se transforma num termo positivo. Esta conclusão está de acordo com aquela que Platão dá quando, depois de ter estudado com uma dialética laboriosa a natureza do nada, diz, no *Sofista* (258D, ed. Bipontini 258, 12):

> *Τὴν τοῦ ἑτέρου φύσιν ἀποδείξαντες οὖσάν τε, καὶ κατακεκερματισμένην ἐπὶ πάντα τὰ ὄντα πρὸς ἄλληλα, τὸ πρὸς τὸ ὂν ἑκάστου μόριον αὐτῆς ἀντιτιθέμενον, ἐτολμήσαμεν εἰπεῖν, ὡς αὐτὸ τοῦτό ἐστιν ὄντως τὸ μὴ ὄν.*

Cum enim ostenderemus alterius *ipsius naturam esse perque omnia entia divisam atque dispersam* invicem*; tunc partem eius oppositam et, quod cuiusque ens est, esse ipsum revera* non ens *asseruimus.*[47]

Aquilo que é geralmente admitido como positivo, aquilo a que se chama o ser, aquilo cuja negação é expressa pelo conceito do nada na sua acepção mais geral, é precisamente o mundo da representação, aquele que demonstrei ser a objetidade e o espelho da Vontade. Esta Vontade, este mundo, somos nós mesmos. A representação faz parte do mundo, de que ela é um dos lados. Quanto à forma desta representação, é o espaço e o tempo, é, por conseguinte, tudo que existe sob o ponto de vista do espaço e do tempo, em qualquer lugar e em qualquer instante que seja. Quem diz negação, supressão, conversão da vontade, diz, portanto, ao mesmo tempo, supressão e aniquilamento do mundo que é o espelho da Vontade. Desde que já não a vejamos nesse espelho, perguntamo-nos em vão em que é que ela se poderá ter tornado; a partir do momento em que ela é subtraída às relações de espaço e tempo, usamos luto por ela e imaginamo-la afundada no nada.

Bastaria, se isso nos fosse possível, mudar de ponto de vista para virar os sinais, e então, o que há pouco era o ser parecer-nos-ia o nada, e vice-versa.

Mas, enquanto formos o próprio querer-viver, apenas podemos admitir e caracterizar o nada atual como negativo, visto que, segundo a velha máxima de Empédocles, “o semelhante apenas pode ser conhecido pelo semelhante”, não podemos ter nenhum conhecimento desse nada. É, de resto, segundo o mesmo axioma, que podemos conhecer tudo o que efetivamente conhecemos, isto é, o mundo considerado como representação, em outras palavras, a objetidade da Vontade. Com efeito, o mundo é a Vontade que se conhece a si mesma.

Se, contudo, fosse preciso, a qualquer preço, dar uma ideia positiva daquilo que a filosofia apenas pode exprimir de um modo negativo, chamando-o de negação da Vontade, não haveria outro meio senão nos reportarmos ao que experimentam os que chegaram a uma negação completa da vontade, ao que se chama êxtase, arrebatamento, iluminação, união com Deus etc.; mas, para falar a verdade, não se poderia dar a esse estado o nome de conhecimento, visto que ele já não comporta a forma de objeto e sujeito e, aliás, pertence apenas à experiência pessoal; é impossível comunicar exteriormente a sua ideia a outrem.

Quanto a nós, que nos mantemos escrupulosamente no ponto de vista da filosofia, devemos nos contentar com a noção negativa, felizes por ter podido chegar à fronteira onde começa o conhecimento positivo. Constatamos, portanto, que o mundo em si era a Vontade. Reconhecemos em todos os seus fenômenos apenas a objetidade da Vontade. Seguimos essa objetidade desde o impulso inconsciente das forças obscuras da natureza até a ação mais consciente do homem. Chegados a este ponto, não nos furtaremos às consequências da nossa doutrina: da mesma forma que se nega e que se sacrifica a Vontade, todos os fenômenos têm igualmente que ser suprimidos: suprimidas tanto a impulsão como a evolução sem objetivo e sem termo que constituem o mundo em todos os graus de objetidade; suprimidas essas formas diversas que seguiam progressivamente. Da mesma forma que o querer, suprimida igualmente a totalidade do seu fenômeno; suprimidas, enfim, as formas gerais do fenômeno, o tempo e o espaço; suprimida a forma suprema e fundamental da representação, a de sujeito e objeto. Já não existe nem vontade, nem representação, nem universo.

Daqui para a frente, resta diante de nós apenas o nada. Mas não esqueçamos de que aquilo que se revolta contra um tal aniquilamento, isto é, a nossa natureza, é apenas o querer-viver, esse querer-viver que nós próprios somos e que constitui o nosso universo. — Mas desviemos o nosso olhar da nossa própria indigência e do horizonte fechado que nos encerra; consideremos aqueles que se elevaram acima do mundo e em quem a vontade, chegada à mais alta consciência de si mesma, se reconheceu em tudo que existe, para se negar, em seguida, a si mesma livremente: agora já só esperam uma coisa, ver a última marca dessa vontade aniquilar-se com o próprio corpo que ela anima; então, em vez da impulsão e da evolução sem fim, em vez da passagem eterna do desejo ao receio, da alegria à dor, em vez da esperança nunca farta, nunca extinta, que transforma a vida do homem, enquanto a vontade o anima, num verdadeiro sonho, nós percebemos essa paz mais preciosa que todos os bens da razão, esse oceano de quietude, esse repouso profundo da alma, essa serenidade inquebrantável, de que Rafael e Correggio nos mostraram nas suas figuras apenas o reflexo. É na verdade a boa nova, desvendada da maneira mais completa, mais certa. Já só existe o conhecimento, a vontade dissipou-se. Sentimos uma profunda e dolorosa melancolia quando comparamos este estado ao nosso, visto que esta comparação evidencia o que existe de miserável e desesperado na nossa condição.

No entanto, esta contemplação é a única coisa que nos pode consolar de uma maneira durável, uma vez que reconhecemos que o fenômeno da Vontade, o universo, é apenas dor irremediável e miséria infinita, e que, por outro lado, vemos o mundo dissipar-se com a vontade, só o nada subsistir diante de nós. É, portanto, bom meditar sobre a vida e os atos dos santos, senão confrontando-nos com eles, o que seria uma sorte muito ocasional, pelo menos consultando a imagem que a história e a arte nos dão deles, sobretudo esta última que está marcada com um cunho infalível de verdade.

Este é o melhor meio de dissipar a sombria impressão que o nada nos produz, esse nada que tememos como as crianças têm medo das trevas. Vale mais isto do que enganar o nosso terror, como os hindus, com mitos e palavras vazias de sentido, tais como a reabsorção em Brama, ou o Nirvana dos budistas. Nós, nós vamos audaciosamente até o fim. Para aqueles a quem a Vontade ainda anima, aquilo que resta, após a supressão total da Vontade, é efetivamente o nada. Mas, ao contrário, para aqueles que se

converteram e aboliram a Vontade, é o nosso mundo atual, este mundo tão real com todos os seus sóis e todas as suas vias lácteas, que é o nada.48

FIM

---

47. “Quando então mostrarmos que a natureza do outro e de si próprio por sua vez se divide e se dispersa por todos os seres; só então afirmaremos que o seu oposto, visto que é o ser de cada um, é realmente o próprio não ser.”

48. Isso é também o Pradschna-paramita dos budistas, o “além de todo o conhecimento”, ou seja, o ponto onde sujeito e objeto já não existem (vide Isaac Jacob Schmidt, *Sobre o Mahayana e o Pradschna-paramita*).

4ª reimpressão, fevereiro de 2011
Impressão: Prol Editora Gráfica, SP
Papel da capa: Cartão supremo 250g/m2
Papel do miolo: Pólen bold 70g/m2
Tipografia: Minion